
U d'/of OTTAWA
39003001797157

[illegible]



LES LIVRES SAINTS

ET LA

CRITIQUE RATIONALISTE

II



DU MÊME AUTEUR.

Manuel biblique ou cours d'Écriture Sainte, a l'usage des séminaires, avec cartes et illustrations. *Ancien Testament*, par F Vigouroux. *Nouveau Testament*, par L. Bacuez, sixième édition, 4 volumes in-12, Paris, Roger et Chernoviz. 14 francs.

Carte de la Palestine, pour l'étude de l'Ancien et du Nouveau Testament. Une feuille de papier japon imprimée en quatre couleurs de $0^{m},47$ de haut sur $0^{m},39$ de large, troisième édition, Paris, Roger et Chernoviz........ .... 1 fr. »
Achetée avec le *Manuel biblique*............ .... 0 fr. 50

La Bible et les découvertes modernes en Palestine, en Égypte et en Assyrie, par F. Vigouroux, avec cent soixante cartes, plans et illustrations d'après les monuments, par M. l'abbé Douillard, cinquième édition, 4 volumes in-12, Berche et Tralin.................................... 16 francs.

Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes, par F. Vigouroux, avec des illustrations d'après les monuments, par M. l'abbé Douillard, In-12, Paris. Berche et Tralin.................... .... 4 francs.

Mélanges bibliques. La cosmogonie mosaïque d'après les Pères de l'Église, *suivie d'études relatives à l'Ancien et au Nouveau Testament*, par F. Vigouroux, avec des illustrations d'après les monuments, par M. l'abbé Douillard, seconde édition, in-12, Paris, Berche et Tralin....................... 4 francs.

La Sainte Bible selon la Vulgate, traduite en français par l'abbé J.-B. Glaire, troisième édition avec introductions, notes complémentaires et appendices par F. Vigouroux, 4 volumes in-8°. Paris, Roger et Chernoviz. Prix................ 24 francs.

En préparation :

Dictionnaire de la Bible, contenant tous les noms de personnes, de lieux, de plantes, d'animaux mentionnés dans les Saintes Écritures, les questions théologiques, archéologiques, scientifiques, critiques relatives à l'Ancien et au Nouveau Testament et des notices sur les commentateurs anciens et modernes, avec de nombreux renseignements bibliographiques. Ouvrage orné de cartes, de plans, de vues des lieux, de reproductions de médailles antiques, de fac-simile des manuscrits, de reproductions de peintures et de bas-reliefs assyriens, égyptiens, phéniciens, etc. Publié par F. Vigouroux, avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs.

LES

LIVRES SAINTS

ET LA

CRITIQUE RATIONALISTE

HISTOIRE ET RÉFUTATION

DES OBJECTIONS DES INCRÉDULES CONTRE LES SAINTES ÉCRITURES

PAR

F. VIGOUROUX

PRÊTRE DE SAINT-SULPICE

AVEC DES ILLUSTRATIONS D'APRÈS LES MONUMENTS

Par M. l'abbé DOUILLARD, Architecte

PREMIÈRE PARTIE. — HISTOIRE

II

TROISIÈME ÉDITION, REVUE ET AUGMENTÉE

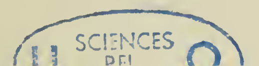
TOME SECOND

PARIS

A. ROGER & F. CHERNOVIZ, ÉDITEURS

7, RUE DES GRANDS-AUGUSTINS, 7

1890



IMPRIMERIE
CONTANT-LAGUERRE

LVX VITAM

BAR LE DUC

LES LIVRES SAINTS

ET

LA CRITIQUE RATIONALISTE.

PREMIÈRE PARTIE.

HISTOIRE DES ATTAQUES CONTRE LA BIBLE.

TROISIÈME ÉPOQUE.

TEMPS MODERNES.

LIVRE SECOND.

LES ATTAQUES DES DÉISTES ANGLAIS CONTRE LA BIBLE

CHAPITRE I[er].

LES ORIGINES DU DÉISME EN ANGLETERRE.

HERBERT DE CHERBURY. — CHARLES BLOUNT.

Les révolutions religieuses qui s'étaient accomplies en Angleterre, à la suite de la révolte de Henri VIII contre l'Église, y avaient porté un coup profond à l'antique foi chrétienne. Le motif principal de la rupture du roi avec le pape, ce fut la fougue des passions effrénées

de ce prince : il avait défendu d'abord contre Luther la cause catholique avec une ardeur qui lui avait mérité le titre de « défenseur de la foi, » et puis il avait abandonné cette cause sainte pour satisfaire ses penchants dissolus. Il imposa violemment à ses sujets un changement de religion. Sa fille, la reine Élisabeth, ne fut ni moins tyrannique ni moins violente. Après s'être fait sacrer par un évêque catholique, elle établit le protestantisme par le fer et par le feu. Beaucoup d'Anglais, nés catholiques, devenus schismatiques sous Henri VIII, redevenus catholiques sous le règne de sa fille Marie, se firent anglicans sous le règne d'Élisabeth. Qui change ainsi de religion n'a plus guère de foi. Les sectes se multiplièrent bientôt avec rapidité. L'incrédulité put germer facilement dans cette terre si remuée et bouleversée.

Entre l'incrédulité et le socinianisme, il n'y a qu'une nuance. Or l'Angleterre avait reçu et fêté Pierre Martyr, Lelio Socin, Bernardino Ochino, Giordano Bruno ; tous ces incrédules et hérétiques italiens y apportèrent le levain de l'impiété et l'infestèrent de leurs erreurs. Les révolutions politiques n'ébranlèrent guère moins les esprits que les troubles religieux. La Grande-Bretagne semblait avoir perdu son équilibre, elle oscillait perpétuellement dans les sens les plus opposés. C'est de cet état de choses que sortit ce qu'on a appelé le déisme. Au milieu de ces conflits religieux, de ces fluctuations et de ces variations incessantes, la vérité semblait obscurcie et confondue avec l'erreur et le faux. Il y eut des esprits qui se demandèrent alors si ce qui constitue

l'essence de la religion n'est point au-dessus des vagues mobiles de l'opinion, au-dessus des intérêts changeants de la politique et des mesquines passions des hommes, au-dessus de l'Écriture elle-même. Au milieu de ce chaos d'affirmations contradictoires, que les diverses sectes protestantes, en Angleterre et dans les autres contrées de l'Europe, prétendaient également prouver par l'autorité de la Bible, n'y aurait-il point quelques propositions fondamentales à l'abri de toute contestation, des vérités indubitables que l'on pourrait asseoir, non plus sur des textes interprétés selon le caprice de chaque partie intéressée, mais sur la raison même? Ne pourrait-on pas, en un mot, fonder la religion, non sur la révélation ou l'Écriture que chacun tirait à son sens, mais sur la vérité rationnelle, en la démêlant avec soin et de la révélation et de la vraisemblance et de la probabilité? Telle fut la question que se posa, en particulier, lord Herbert, baron de Cherbury, le père du déisme anglais. Il la résolut en proposant une religion purement naturelle, indépendante de toute révélation; c'est ce qu'on a appelé le « déisme. »

Pour se rendre compte du développement du déisme en Angleterre, il faut remonter jusqu'au chancelier François Bacon de Vérulam (1561-1626)[1]. Le célèbre

[1] Les meilleures éditions des œuvres de François Bacon sont celles de Basile Montagu, *Works of Francis Bacon*, 17 in-8°, Londres, 1825-1834; de R. L. Ellis, J. Spedding et D. D. Heath, *Works*, 2e édit., 7 in-8°, Londres, 1870. — Sur sa vie, voir J. Spedding, *Letters and Life of Lord Bacon*, 7 in-8°, Londres, 1862-1874; Montagu, t. XVI et XVII de l'édition qu'il a donnée des *Works*, 1834; H. Dixon, *Per-*

auteur du *Novum organum* et du *De dignitate et augmentis scientiarum*[1] est généralement considéré comme le restaurateur des sciences, quoiqu'il ne fût pas lui-même un savant[2]. « Aucun livre, a dit Macaulay, en parlant du *Novum organum*, ne produisit jamais une telle révolution dans la manière de penser, ne renversa plus de préjugés, n'introduisit plus d'opinions nouvelles[3]. » En déclarant la guerre à l'*a priori* et à l'autorité dans les matières scientifiques, en revendiquant les droits de l'expérience, en montrant toute l'importance de l'induction, Bacon donna à la physique et à toutes les sciences naturelles une impulsion puissante et féconde, mais non toujours salutaire. Sans doute, il n'est pas responsable des abus qu'on a faits de sa méthode;

sonal History of Lord Bacon, 1861, et *Story of Lord Bacon's Life*, 1862; R. W. Church, *Bacon* (dans la collection des *English Men of Letters*, edited by John Morley), in-12, Londres, 1884. — Sur les idées religieuses de Bacon, voir J.-A. Émery, *Le Christianisme de François Bacon*, 2 in-12, Paris, 1799; sur ses idées philosophiques, J. de Maistre, *Examen de la philosophie de Bacon*, 2 in-8°, Paris, 1836; Kuno Fischer, *Franz Bacon und seine Nachfolger*, 1856; 2e édit., 1875; Ch. de Rémusat, *Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie*, in-8°, Paris, 1857; Craig, *Bacon, his writings and his philosophy*, 3 in-8°, 1846-1847; 2e édit., 1860; Liebig, *Ueber Francis Bacon von Verulam*, in-8°, Munich, 1863; J. Nichol, *Francis Bacon, his Life and Philosophy*, 2 in-8°, Londres, 1889.

[1] Le *Novum organum* fut publié en 1620, le *De dignitate et augmentis scientiarum* en 1623.

[2] Voir, Figure 24, le portrait de François Bacon. Frontispice qui a été découpé dans une traduction française de Bacon, publiée par le sieur Rocolet, d'après le privilège daté du 3 janvier 1626. Collection de portraits de la Bibliothèque du Séminaire de Saint-Sulpice

[3] Macaulay, *Critical and miscellaneous Essays, Lord Bacon*, édit de Philadelphie, 3 in-12, 1841, t. II, p. 400.



24. — Le chancelier Bacon.

il sut distinguer le domaine de la foi et le domaine de la raison, celui de la philosophie spéculative et celui de la science expérimentale. Il ne fut pas cependant à l'abri de tout reproche et il ne sut point éviter complètement l'écueil du matérialisme ; sans l'admettre, il le favorisa, parce qu'il exclut de sa philosophie de la nature les causes finales. Ce n'est donc pas sans quelque fondement que Voltaire a dit du *Novum organum,* dans ses *Lettres sur les Anglais*[1] : « C'est l'échafaud sur lequel on a bâti la nouvelle philosophie; et quand cet édifice a été élevé au moins en partie, l'échafaud n'a plus été d'aucun usage. »

Les opinions du chancelier d'Angleterre furent combattues par Édouard Herbert, baron de Cherbury (1582-1648)[2]. Tour à tour soldat, diplomate, historien, philosophe et théologien à sa manière, lord Herbert réunit en sa personne, selon l'expression de l'éditeur de sa vie, Horace Walpole, « quelque chose de don Quichotte et de Platon[3]. » A l'empirisme de Bacon, Herbert opposa l'existence des idées innées et des principes fondamentaux, inhérents à notre nature, qui constituent à ses yeux la morale et la religion elle-même. Donnant la

[1] Lettre XII, *Œuvres*, édit. Didot, 1853, t. V, p. 17.

[2] Dorner, *Histoire de la théologie protestante*, trad. Paumier, p. 411. Cf. Ch. de Rémusat, *Lord Herbert de Cherbury,* in-12, Paris, 1874, p. 288.

[3] En lui, dit H. Walpole, « the history of don Quixote was the life of Plato. » H. Walpole publia, en 1764, *The Life of Herbert by himself,* in-4°, Strawberry, 1764 (B. N., Réserve, Nx 368). L'autobiographe y montre une grande vanité. Voir *Encyclopædia Britannica*, 9e édit., t. XI, 1880, p. 722-723.

main au socinianisme, le baron de Cherbury rejeta la plupart des dogmes chrétiens que rejetait cette secte ; mais il considéra de plus la révélation comme inutile, il traça le programme de ce qu'on appelle aujourd'hui la religion naturelle, et il voulut faire entrer dans la vaste enceinte de son église les hommes de tous les siècles et de tous les pays. Telle est la doctrine qu'il développa dans son livre *De la vérité*[1]. Il publia cet ouvrage en 1626, pendant qu'il était ambassadeur d'Angleterre à Paris. Ce ne fut pas sans hésitation qu'il le mit au jour. Il communiqua le manuscrit à deux théologiens, dont l'un était Grotius : ils l'approuvèrent. Néanmoins ce grand ennemi de la révélation ne fit imprimer son œuvre que sur une sorte de révélation dont il se crut favorisé et qu'il a racontée lui-même. Dans la rue de Tournon, où il demeurait alors, prosterné à deux genoux, il adressa une prière à Dieu, pour lui demander un signe céleste, qui lui indiquât s'il devait publier le *De veritate*. Aussitôt « un bruit fort, mais doux, vint des cieux ; rien sur la terre n'en pouvait produire un pareil[2]. »

[1] *De veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso*, Paris, 1624, 1636 ; Londres, 1645, 1656. (Aussi en français, sous le titre : *De la vérité en tant qu'elle est distincte de la révélation*, 3e édit., Paris, 1639.)

[2] *The Life of Edward, lord Herbert of Cherbury, written by himself*, p. 169-171 ; *Mémoires d'Édouard lord Herbert de Cherbury*, traduits pour la première fois en français par le comte de Baillon, in-4°, Paris, 1863, p. 176-179 ; cf. Ch. de Rémusat, *Lord Herbert de Cherbury, sa vie et ses œuvres*, p. 93-94. — De retour en Angleterre, Herbert publia un autre ouvrage déiste, *De religione gentilium*, Londres, 1645, et *De causa errorum*, Londres, 1645, avec le *De religione laici*, *ibid.*, etc. (B. N., D² 1543).

Par cette publication, de Cherbury devint le fondateur du déisme dans la Grande-Bretagne. Ce nom de déisme est vague et mal défini. Aujourd'hui il désigne le système de ceux qui croient à l'existence de Dieu et rejettent toute révélation positive, mais le sens n'en a pas été toujours bien limité et il a été, tantôt plus circonscrit, tantôt plus étendu. Le déisme n'est au fond qu'une forme de pur rationalisme. Le socinianisme, l'arminianisme conservent encore la révélation et la Bible. Le déisme répudie la révélation. Par là même, il est amené fatalement à rejeter la Sainte Écriture et à se séparer du protestantisme comme du catholicisme. Herbert de Cherbury fit donc faire un pas important à l'incrédulité, en voulant établir la religion en dehors du livre inspiré, ce qu'aucun hérétique n'avait tenté de faire avant lui. Il substitua la philosophie à la foi, et son premier écrit est un traité sur la nature de la vérité plus encore que sur la religion, d'où le nom de « Lord de la métaphysique » qui lui fut donné dans sa patrie[1]. Il n'en veut pas moins avoir une religion, seulement il la réduit à cinq « notions communes » ou principes rationnels[2], qu'on peut admettre et démontrer

[1] « This metaphysick Lord. » John Howell, *Raigne of Henri VIII*, init.; Ch. de Rémusat, *Lord Herbert de Cherbury*, p. 306.

[2] Voici les cinq « notions communes » de Herbert : 1° Il existe un Dieu suprême ; 2° Il doit être l'objet d'un culte ; 3° L'essence de ce culte, c'est la vertu et la piété ; 4° Faire le mal est contraire à la conscience et l'on doit se repentir du mal qu'on a fait ; 5° Il y a une vie future avec des récompenses pour les bons et des peines pour les méchants. — Cherbury appelle le repentir « le sacrement de la nature. » *De veritate*, édit. de Londres, 1645 (B. N., D² 1543), p. 47 et suiv.

sans le secours de la révélation et qui doivent servir à juger la révélation elle-même. Il ne condamne pas l'É-



25. — Thomas Hobbes.

criture, il s'en passe. Il professe pour elle, à la vérité, une grande estime, mais, en dernière analyse, elle lui

est inutile, sinon embarrassante. Les Gentils connaissaient Dieu ; sous des noms divers, ils l'adoraient comme nous, et comme nous ils acceptaient les cinq articles de la vraie religion[1]. C'est là le résumé de sa *Religion des Gentils,* qui est une sorte d'histoire naturelle de la religion. L'Écriture ne peut donc être qu'une chose secondaire. Le baron de Cherbury conservait aussi le miracle, mais c'était, de sa part, une inconséquence; le surnaturel n'avait pas de place logique dans son système.

Lord Herbert fut secondé dans son œuvre destructrice par le philosophe Thomas Hobbes (1588-1679)[2]. Cet écrivain ne fut point un déiste; il fut pis encore, un matérialiste et un sceptique; les erreurs qu'il propagea contribuèrent notablement aux progrès de l'incrédulité en Angleterre. Herbert conservait la religion naturelle ; dans son *Léviathan*[3], Hobbes la supprimait de fait, car il enseignait qu'elle dépend du bon plaisir du prince, qui peut, selon son gré ou son caprice, régler le culte et même fixer les articles de foi[4]; c'est aussi à lui

[1] Voir Ch. de Rémusat, *Lord Herbert de Cherbury*, p. 190, 206, 211.

[2] Voir, Figure 25, le portrait de Thomas Hobbes, reproduction du frontispice de *Thomæ Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica quæ latine scripsit omnia.* Amstelodami, apud Johannem Blaev. MDCLVIII, 2 in-4°, t. I. Nous ne donnons pas l'encadrement rectangulaire. On lit autour : EN QVAM MODICE HABITAT PHILOSOPHIA. A l'angle inférieur, à droite : W. Faithorne sculp. Et au-dessous du portrait : THOMAS HOBBES MALMESBURIENSIS. *Aet. suæ.* 76.

[3] *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth ecclesiasticall and civil*, by Thomas Hobbes of Malmesbvry. In-4°, Londres, 1651 (B. N., *E 55).

[4] Le frontispice du *Léviathan* nous montre un emblème de l'État, réunissant tous les pouvoirs, la crosse et l'épée, dominant toute la

qu'il appartient de décider de la canonicité des Écritures. S'il commande de renier le Christ, eh bien! il faut renier le Christ, parce qu'il n'y a pas d'autre morale que celle de l'égoïsme ou de l'intérêt, et que le prince est seul responsable de ce qu'il commande. Hobbes admettait les livres du Nouveau Testament comme probablement authentiques, mais, d'après lui, ils n'eurent point d'autorité positive dans l'Église avant le concile de Laodicée. Toute religion n'est, en somme, qu'une illusion, car l'homme ne devient religieux ni par le développement régulier de sa raison, ni par la science, laquelle ne connaît pas de Dieu; il n'est religieux que par tradition ou théologie, c'est-à-dire que par fiction ou par déception[1]. L'Ancien et le Nouveau Testament, en vertu de tels principes, ne méritent plus évidemment aucune créance.

Hobbes, quand on voulut condamner son *Léviathan*, fut saisi de peur et ne négligea rien pour se disculper, en disant que ce qu'il avait écrit n'était pas tant son opinion qu'un ensemble d'hypothèses[2]. Ses écrits n'en attestent pas moins quels ravages les révolutions religieuses de Henri VIII et de ses imitateurs avaient pro-

terre et portant sur lui tous les hommes. Pour une exposition développée des théories du philosophe anglais sur l'État, voir V. Mayer, *Thomas Hobbes, Darstellung und Kritik seiner philosophischen, staatsrechtlichen und kirchenpolitischen Lehren*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1884, p. 41-90.

[1] Voir Ph. Damiron, dans Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, 1875, p. 724.

[2] B. Martin, *Biographia philosophica*, in-8°, Londres, 1764, p. 243 (B. N., 8° G 1153).

duits dans les consciences. Ce philosophe était l'auteur favori des courtisans de Charles II. Sous ce règne, l'irréligion devint à la mode. « On avait soin, dit lord Clarendon, de tourner en ridicule devant [Sa Majesté] tous les discours et le nom même de la religion comme une invention des théologiens pour dominer les gens d'esprit[1]. » Ainsi l'incrédulité triomphait et l'on ne devait point tarder à jeter le masque de respect qu'on avait encore conservé pour le Christianisme.

Charles Blount[2], qui se suicida en 1693, par suite d'une passion malheureuse, lorsqu'il n'avait pas encore quarante ans, mélangea les idées du baron de Cherbury avec celles de Hobbes, et il attaqua la religion avec une licence de langage jusqu'alors inconnue dans la Grande-Bretagne. « Les hommes, en général, prétend-il, sont autant de perroquets religieux; ils ont appris à dire qu'ils croient à l'Écriture, mais ils ne savent ni pourquoi ni comment[3]. D'ailleurs, le commun peuple ne tient pour la plupart au Christianisme que par les œufs de Pâques[4]. » Il fut le premier qui

[1] Clarendon, *Mémoires*, trad. Guizot, 4 in-8°, Paris, 1823-1824, t. II, p. 418, dans la *Collection de mémoires relatifs à la révolution d'Angleterre*.

[2] Gildon a placé une vie de Charles Blount en tête des *Miscellaneous Works* de ce dernier, publiés in-12, à Londres, en 1693-1695. Sur ce personnage, voir Macaulay, *History of England*, Londres, 1855, t. IV, p. 352-362; Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, p. 114-127; Leland, *A view of the deistical Writers*, lett. IV, t. I, p. 37-43.

[3] *Vie d'Apollonius de Tyane*, Berlin, 1774, t. I, p. 102.

[4] *Ibid.*, p. 127. Le texte anglais, au lieu d'œufs, porte « minced-pies » et « plum-pottage, » une sorte de pâtisserie et un plum-pud-

révoqua en doute les miracles de l'Écriture, en s'efforçant de les ridiculiser. Dans ce but, il traduisit la *Vie d'Apollonius de Tyane,* par Philostrate[1], et y joignit des commentaires, dont le ton impertinent fait penser au patriarche de Ferney. Il écrit, par exemple :

Je suis si éloigné de comparer Apollonius à notre bienheureux Sauveur et d'ajouter foi à de nouveaux miracles, que je prie Dieu tous les jours de me donner assez de foi pour croire aux anciens... Le plus sûr est de croire ce que l'Église croit ; et, si j'étais mahométan, je croirais volontiers

ding. Voici un autre échantillon de son style, *ibid.*, p. 10-11 : « L'ordre rusé des prêtres qui, comme des cochons engraissés dans une étable, etc..... On vint donc à sacrifier d'abord des bêtes, ensuite les hommes, les femmes, les enfants ; on aurait sacrifié les Dieux mêmes, si l'on avait pu les attraper. Et le tout pour fournir du rôti aux prêtres. »

[1] (Cf. notre t. I, p. 198). *The two books of Philostratus, of the Life of Apollonius Tyanæus, from the Greek,* in-f°, Londres, 1680. Blount les traduisit du latin, ne sachant pas assez le grec. Macaulay, *History of England,* t. IV, p. 353. L'ouvrage fut supprimé dès son apparition comme injurieux pour le Christianisme, et presque tous les exemplaires furent détruits. Une traduction française en fut publiée à Berlin, *Vie d'Apollonius de Tyane par Philostrate, avec les commentaires donnés en anglais par Charles Blount sur les deux premiers livres de cet ouvrage, le tout traduit en François,* 4 in-12, Berlin, 1774 (B. N., J). D'après Barbier et Brunet, la traduction est l'œuvre de Castilhon. En tête est placée une dédicace dérisoire au pape Clément XIV. Il y est dit que les notes publiées par Charles Blount sont de Herbert de Cherbury. En 1679, Blount avait déjà publié *Anima Mundi, or an historical narration of the opinions of the ancients concerning Man's soul after this Life, according to unenlightened Nature*, in-8°, Londres. En 1680, il publia *Great is Diana of the Ephesians*, in-8°, Londres. Ces deux ouvrages sont également dirigés contre la révélation. Blount s'inspire aussi de Montaigne, qu'il cite souvent.

qu'ils étaient huit cents [dormants], outre le chien, [dans la caverne des Sept Dormants], en cas que le mufti me l'enseignât; mais tel que je suis, j'attacherai toujours ma foi à la manche de mylord de Canterbury... Philostrate raconte ces miracles [d'Apollonius] avec tant d'indifférence et de modestie, qu'il travaille autant qu'il peut à empêcher ses lecteurs d'y croire... Après avoir parlé d'une jeune fille ressuscitée par Apollonius, il rapporte plusieurs raisons naturelles pour faire voir que la chose a pu se faire sans miracle [1].

Ce langage est transparent et personne ne peut se méprendre sur le sens d'allusions si claires. Dans ses *Éclaircissements*, il dit au sujet de la naissance d'Apollonius :

Quand des poètes ou des historiens frivoles nous parlent de la naissance merveilleuse de quelque grand personnage, je m'imagine que toutes ces merveilles sont autant de fables... Je ne révoque pas en doute que Hiéroclès, dans son parallèle, compare avec impiété le miracle des cygnes et de l'éclair qu'on vit à la naissance d'Apollonius avec la mélodie des anges et la nouvelle étoile qui apparut à la naissance du Christ. Ces deux événements sont également extraordinaires, mais ils ne sont pas également vrais. Croire les histoires qui ne sont pas approuvées par l'autorité publique de notre Église, c'est superstition, mais croire les histoires qui ont ce sceau, c'est religion [2].

[1] *Vie d'Apollonius de Tyane*, trad. de Berlin, *Préface* de Ch. Blount, t. I, p. XXV, XXXII-XXXIII, XXIV.

[2] *Vie d'Apollonius de Tyane*, Éclaircissements des ch. V et VI du livre I, t. I, p. 64-66.

On n'est donc plus surpris de l'entendre dire ensuite : « Je ne me fierai pas aux miracles[1]. » Plus loin, Blount essaie de donner des arguments et trouve que les miracles des Évangiles ne sont pas bien prouvés :

Il faut considérer l'autorité des témoins : ce ne doivent être ni des femmes, ni des enfants, ni des fous, c'est-à-dire des gens grossiers, ignorants et de la lie du peuple, ces sortes de personnes étant fort crédules. Elles regardent comme autant de miracles toutes les choses qui passent leur intelligence ; elles prennent les hommes d'esprit pour des sorciers ; s'imaginent que Dieu ne montre son pouvoir que quand il retire les lois de la nature, et fondent leur religion sur une naissance monstrueuse ou sur quelque chose de semblable[2].

Blount s'enveloppe encore de quelques voiles[3] pour attaquer les miracles du Nouveau Testament, mais dans ses lettres publiées après sa mort par Gildon sous le titre d'*Oracles de la raison*[4], il attaque sans réticences ceux de l'Ancien. Avec lui commence donc formellement la guerre directe contre le surnaturel.

[1] *Vie d'Apollonius de Tyane*, Écl. du ch. VII du livre I, t. I, p. 104.

[2] *Vie d'Apollonius de Tyane*, Écl. des ch. VIII et IX du livre I, t. I, p. 151-152.

[3] Ch. Blount dit, *Vie d'Apollonius de Tyane*, Éclairc., l. I, ch. VII, t. I, p. 107 : « L'homme le plus sage est quelquefois obligé d'écrire contre sa propre pensée pour avoir la permission de publier son livre. » Voir des exemples de ses attaques indirectes, *ibid.*, t. I, p. 72, 82, 97, etc.

[4] *The oracles of Reason.* « Oracles of Folly would have been the proper title, » dit S. A. Alliborne, *A critical Dictionary of english Literature*, Philadelphie, 1872, t. I, p. 209.

Dans sa *Lettre à Gildon* pour la défense du Dr Burnet, il cite avec complaisance ces extraits du Dr Brown :

Je confesse qu'il y a dans l'Écriture des histoires qui dépassent les fables des poètes et qui ont tout l'air, pour un lecteur captieux, de ressembler à Gargantua ou à Bevis. Cherchez dans toutes les légendes des temps passés et dans toutes les imaginations fabuleuses des temps présents, vous aurez de la peine à en trouver une qui mérite de l'emporter sur le petit Samson [1].

Charles Blount tourne lui-même en ridicule les premiers chapitres de la Genèse. Dans le dialogue qu'il imagine entre Ève et le serpent, il nous montre ce reptile « accostant civilement cette dame, » pendant qu'elle est assise à l'ombre de l'arbre fatal [2]; il plaisante sur l'hexaméron, la longévité de Mathusalem, « le jus ou la vertu » de l'arbre de la science du bien et du mal [3], etc. « Le péché originel, je dois le confesser ingénûment, fut toujours pour moi, dit-il, une pilule difficile à avaler; ma raison l'arrête dans ma gorge et ma foi n'est pas assez forte pour la faire descendre [4]. » Le déluge ne submergea que le pays qu'habitaient les Juifs [5]. Moïse fit

[1] Blount, *The Oracles of Reason*, dans ses *Miscellaneous Works*, p. 3. Les *Miscellaneous Works* contiennent, outre *The Oracles of Reason*, *Anima mundi*, *Great is Diana of the Ephesians*, etc.

[2] Blount, *The Oracles of Reason*, p. 25. A la p. 21, il dit que l'Éden est une fable.

[3] Blount, *The Oracles of Reason*, p. 52 et suiv.; 5; 43.

[4] Blount, *The Oracles of Reason*, p. 12.

[5] Blount, *The Oracles of Reason*, p. 10-11.

passer la mer Rouge à son peuple au moment du reflux, sur le rivage resté à sec[1]. On a mal compris la Bible :

Comme on l'a observé très justement, au sujet des miracles divins, de grandes erreurs ont été souvent commises dans la lecture de l'Écriture, en prenant dans un sens général ce qui devait être entendu dans un sens particulier. C'est ainsi qu'Adam, qui, pour Moïse, n'est que le premier père des Juifs, a été regardé hyperboliquement par d'autres comme le père de tous les hommes. Il en est de même des ténèbres à la mort de notre Sauveur. Les uns disent qu'elles couvrirent toute la face de la terre; d'autres, avec des interprètes habiles, traduisent simplement : *sur toute la terre des Juifs*, c'est-à-dire la Palestine, parce que c'est ce pays qu'entendent toujours les Hébreux quand ils disent la terre, etc.[2].

Moïse n'est pas, du reste, l'auteur du Pentateuque[3]. Enfin, en résumé, nous devons interpréter l'Écriture selon les lumières de la raison[4]. Ce principe, qui est énoncé par Gildon, son éditeur, dans la préface des *Oracles de la raison*, Charles Blount le développe dans sa *Grande Diane des Éphésiens*, opuscule dirigé contre la révélation, les Écritures et le clergé. « Les plus sages des païens, dit-il, suivaient cette règle de conduite : *Parler comme le vulgaire, penser comme les sages, et si le monde veut être trompé, tant pis pour lui, qu'il le*

[1] Blount, *The Oracles of Reason*, p. 133.
[2] Blount, *The Oracles of Reason*, p. 8.
[3] Blount, *The Oracles of Reason*, p. 16-17.
[4] Blount, *The Oracles of Reason*, *Préface* (p. IX).



26. — Jean Locke.

soit[1]. Notre Sauveur lui-même ne jugeait point à propos d'exposer ses sacrés mystères à la multitude ignorante, et il n'expliqua sa parabole du semeur que lorsqu'il fut seul avec les douze. » Il conclut de là qu'il ne faut croire personne sur parole : « Dans toutes les narrations miraculeuses, dit-il, ma raison désire être satisfaite sur la réalité des faits, autrement que par le rapport de l'auteur[2]. »

Les croyants s'émurent de tant d'audace et s'alarmèrent des périls que courait la foi. De grands et nobles esprits prirent sa défense : Newton, Cudworth, Boyle, Bentley[3]. Le philosophe Jean Locke (1632-1704)[4] voulut aussi prendre place au milieu des soldats qui s'armaient pour la religion, mais il fut plus nuisible qu'utile à la cause qu'il voulait soutenir. Pendant qu'il s'élevait contre les déistes, il leur faisait les concessions les plus dangereuses. Le célèbre auteur de l'*Essai sur l'entendement humain* est sensualiste; il n'en croit pas moins à la nécessité de la révélation et au miracle; il pose donc

[1] « Loquendum cum vulgo, sentiendum cum sapientibus, et si mundus vult decipi, decipiatur. »

[2] *Miscellaneous Works*, p. 22-24.

[3] La *Vie d'Apollonius de Tyane* fut, en particulier, réfutée par Charles Leslie († 1722), chancelier de l'église cathédrale de Connor, dans sa *Méthode courte et aisée contre les déistes*, Londres, 1697. Cet ouvrage a été traduit en français par l'oratorien Houbigant, avec la plupart des autres écrits de l'auteur contre les déistes, in-8°, Paris, 1770. Migne a reproduit tout ce qui a été traduit par Houbigant dans le t. IV de ses *Démonstrations évangéliques*, 1843, col. 851-1020.

[4] Voir, Figure 26, le portrait de Locke. Frontispice du *Christianisme raisonnable, traduit de l'Anglois de M. Locke*, par M. Coste. Amsterdam, chez Zacharie Chatelain, MDCCXL, t. I.

une exception à ses règles théoriques et il conserve le surnaturel et les prodiges des Évangiles, quoiqu'ils soient contraires au cours régulier de la nature et proviennent par conséquent de Dieu même[1]; il n'hésite pas à défendre ces idées contre les déistes. Par malheur, la religion qu'il professe dans son *Christianisme raisonnable*[2] ne diffère guère de la religion naturelle. Il y réduit le Christianisme à cette proposition: « Jésus est le Messie. » Qu'est-ce à dire? Ce Messie est-il Dieu? Car c'est, après tout, la question essentielle. Locke ne s'expliqua pas clairement sur ce sujet. On pouvait entendre ces paroles dans le sens socinien que Jésus-Christ était seulement le fils adoptif de Dieu. Son langage était à tel point équivoque que, de cet écrit dirigé contre le déisme, le déiste Toland tira des arguments en faveur de sa cause, dans son *Christianisme sans mystères*. L'apologie du père du

[1] Le baron d'Holbach a montré dans les termes suivants que la foi est incompatible avec le sensualisme, à moins d'une inconséquence : « Comment, dit-il, le profond Locke... et tous ceux qui, comme lui, [font provenir toutes les idées des sens], n'en ont-ils point tiré les conséquences immédiates et nécessaires?... [comment] n'ont-ils pas vu que leur principe sappoit les fondements de cette théologie, qui n'occupe jamais les hommes que d'objets inaccessibles aux sens, et dont, par conséquent, il leur étoit impossible de se faire des idées? » *Système de la nature*, 2 in-8°, Londres, 1771, t. I, ch. X, p. 179.

[2] *Reasonableness of Christianity*, in-8°, Londres, 1695. Coste l'a traduit en français sous ce titre : *Que la religion chrétienne est très raisonnable, telle qu'elle nous est représentée dans l'Écriture Sainte*, 2 in-12, 1715. (L'édition de 1740 a pour titre : *Le Christianisme raisonnable.*) Cette traduction renferme la *Défense* de Locke en faveur de son *Christianisme raisonnable*. Le tout a été réimprimé par Migne, dans ses *Démonstrations évangéliques*, t. IV, 1843, col. 241-508.

sensualisme tourna donc contre la religion qu'il prétendait défendre.

L'incrédulité devenait, pendant ce temps, de plus en plus audacieuse. Guillaume III, en 1689, par un acte solennel, avait assuré la tolérance légale aux sectes dites des trois dénominations, c'est-à-dire aux presbytériens, aux baptistes et aux indépendants, parmi lesquels on comprenait les quakers. On en excluait cependant encore, avec les catholiques, tous les anti-trinitaires, ariens, sociniens. Mais les déistes n'en exprimaient pas moins tout leur venin ; seulement, au lieu d'aller droit à leur but, ils prenaient des détours ; ils faisaient une guerre d'embuscades au lieu de livrer des batailles rangées ; ils s'enveloppaient de circonlocutions et de périphrases, ils multipliaient les sous-entendus, ils étaient pleins de réticences significatives; ils n'en faisaient pas moins comprendre toute leur pensée, et la demi-obscurité, cet air de mystère dont ils entouraient leurs sophismes les rendaient encore plus dangereux. Nous allons en voir un exemple dans John Toland.

CHAPITRE II.

JOHN TOLAND.

John Toland (1670-1722) était irlandais de naissance[1]. Inconstant et instable, il fut tour à tour catholique, presbytérien, déiste, enfin sans aucune croyance ; passant d'Irlande en Angleterre, d'Angleterre en Hollande, de Hollande en Allemagne, d'Allemagne en Angleterre, il recueille partout tout ce qu'il entend d'objections contre le Christianisme et le colporte dans les tavernes et les lieux publics; affamé de bruit et de renommée, il souffle la guerre en politique comme en religion[2]; il touche à tout, à l'histoire sacrée et profane,

[1] On trouve *An historical account of the Life of Mr. John Toland*, avec un catalogue complet de ses œuvres, au nombre de trente, le tout relié à la suite du *Tetradymus* de cet auteur, dans l'exemplaire de la Bibliothèque nationale, coté D² 5198. Une vie plus développée est placée en tête de *A collection of several pieces of Mr. John Toland*, 1726, t. I, p. III-XCII.

[2] Il publia en 1707 une *Philippique* contre les Français, où il demande qu'on ne se contente pas de leur rogner les ongles, mais qu'on leur arrache les griffes. En voici le titre complet et très explicite : *A Philippick oration, to incite the English against the French, but especially to prevent the treating of a peace with them too soon after they are beaten. Offered to the Privy Council of England in the year of Christ, 1514. By an uncertain author who*

à l'art militaire; aux questions de banque, aux druides, à Cicéron, à Pline, à la pédagogie, au journalisme, à la philosophie, à la philologie, à l'exégèse, à la théologie[1]; il ne fut, en réalité, qu'un esprit léger et superficiel, un caractère sans consistance, un fanfaron d'impiété, sans franchise et sans noblesse. Ce n'est pas une cause qu'il défend, c'est sa personne qu'il veut élever sur un piédestal. Ses attaques contre le Christianisme sont violentes de parti pris. Herbert avait mis beaucoup de réserve dans son langage; Charles Blount n'avait porté ses coups contre Jésus-Christ qu'en faisant semblant de viser Apollonius de Tyane. Toland a

was not for paring the nails, but quite plucking out the claws of the French. Now first published and illustrated with a preliminary discourse and additions, in-8°, 1707. Je n'ai pu voir l'édition anglaise, mais seulement la traduction latine, *Oratio philippica*, etc., in-12, Amsterdam, 1709 (B. N., X 18205). Elle attribue la philippique à Matthieu Schinner, évêque de Sion en Valais, p. XIII. Elle est suivie du *Gallus aretalogus, odium orbis et ludibrium*. Le titre seul indique quel doit être le ton du libelle, qui parle de « putidam Gallorum philautiam et portentosam sane affectationem, » etc., p. 104.

[1] On trouve de tout cela dans *A collection of several pieces of Mr. John Toland*, 2 in-8°, Londres, 1726 (B. N., Z). On y remarque aussi, t. II, p. 28-47, *The fabulous death of Atilius Regulus or a dissertation proving the received history of the tragical death of Marcus Atilius Regulus the Roman Consul, to be a fable*, et dans un autre genre, t. I, p. 304, *De genere, loco et tempore mortis Jordani Bruni Nolani*, et, p. 346, *An account of Jordano Bruno's book, of the infinite Universe and innumerable Works* (sur quoi voir, *ibid.*, t. II, p. 387); une lettre de Leibnitz à Toland, et la réponse de ce dernier, p. 345. Toland considérait Giordano Bruno comme l'un de ses ancêtres intellectuels, Ch. Bartholmèss, *Jordano Bruno*, t. I, p. 271. Cf. notre t. I, p. 468-469.

moins d'égards pour l'antique foi. Au lieu de chercher à adoucir les couleurs trop crues de ses tableaux, il s'efforce au contraire de les rendre plus criardes, afin d'attirer davantage l'attention. Herbert avait écrit en latin[1], Toland écrit en anglais comme Blount. Il publia, il est vrai, sous le voile de l'anonyme, le premier et le moins violent de ses ouvrages, le *Christianisme sans mystères*[2], mais il eut bien soin de déchirer lui-même ce voile et de faire connaître le nom de l'auteur. Son langage, dans ce volume, est du reste plus modéré que dans ceux qui suivirent; on y trouve néanmoins le trait caractéristique de Toland, la répudiation de tout ce qui est au-dessus de la raison, ou, en d'autres termes, du surnaturel. C'est par là que le *Christianisme sans mystères* fait époque dans l'histoire des attaques des incrédules contre la Bible.

Toland, qui répète souvent dans ses nombreux écrits qu'on doit avoir, pour le vulgaire, une doctrine exo-

[1] Le livre d'Herbert de Cherbury, *De veritate*, qui a été traduit en français, n'a même jamais été traduit en anglais.

[2] *Christianity not mysterious or a Treatise shewing that there is nothing in the Gospel contrary to the Reason, nor above it, and that no Christian Doctrine can be properly called a mystery*, in-8°, Londres, 1696 (B. N., D² 6633). Une seconde édition fut publiée à Amsterdam en 1702 avec des additions. Ce livre produisit un tel scandale qu'en 1760 il en avait paru au moins cinquante-quatre réfutations. Toland le retira du commerce, après la publication de la seconde édition. Parmi ceux qui le combattirent, on remarqua Leibnitz, *Annotatiunculæ ad Tolandi librum de Christianismo mysteriis carente*, conscriptæ 8 augusti 1701. Ces *Annotatiunculæ* sont imprimées à la fin du second volume de *A collection of several pieces of Mr. John Toland, Appendix*, p. 60-76.

térique ou publique, conforme aux erreurs courantes, et, pour les initiés[1], une doctrine ésotérique ou cachée, sous-entend plus encore qu'il ne dit; il a un talent redoutable pour faire deviner sa pensée sans l'exprimer et pour pousser le lecteur jusqu'où il veut le conduire, tout en lui criant de s'arrêter et de ne point aller jusque-là.

Locke, afin de répondre aux déistes, avait distingué, à la suite de tous les théologiens, entre ce qui est au-dessus de la raison et ce qui est contraire à la raison. Les vérités connues par la seule révélation sont au-dessus de la raison, mais elles ne sont pas en contradiction avec elle. Toland rejette cette distinction fondamentale et certaine. Il n'a garde cependant de la nier en prétendant qu'il y a des mystères en opposition avec la raison, il est trop habile pour choquer ainsi les esprits qu'il veut détacher de la foi ; il soutient au contraire que toutes les doctrines chrétiennes sont conformes à la raison[2]. Il explique ce qu'il entend par la raison, d'après les principes de Locke, mais il tire de ces

[1] Voir spécialement dans le *Tetradymus*, le second opuscule, *Clidophorus or the Exoteric and Esoteric Philosophy, that is, of the external and internal Doctrine of the ancients : the one open and public, accommodated to popular prejudices and the establish'd Religion; the other private and secret, wherin, to the few capable and discrete, was taught the real Truth stript of all disguises*, in-8°, Londres, 1720, p. 61-136.

[2] La seconde section est intitulée : « That the Doctrines of the Gospel are not contrary to Reason, » et la troisième : « That there is nothing Mysterious or above Reason in the Gospel. » *Christianity not mysterious*, p. 23, 67.

principes de tout autres conséquences. Admettre dans la religion des contradictions réelles ou même simplement apparentes serait absurde[1]. Le Christianisme est une religion rationnelle, intelligible[2], c'est ce que prouvent les miracles eux-mêmes du Nouveau Testament. « Dans l'interprétation de l'Écriture, il ne faut pas suivre une règle différente de celle qu'on suit dans l'interprétation de tous les autres livres[3]. » La conclusion que Toland veut faire déduire de là, c'est que nous ne devons pas plus interpréter surnaturellement les livres sacrés que les livres profanes; c'est que les premiers ne contiennent pas plus de mystères que les seconds. Pour connaître la vérité, nous n'avons pas d'autre faculté que la raison. La révélation n'est qu'un « moyen d'information[4], » ce n'est pas une faculté nouvelle que Dieu nous donne[5]. « D'où il suit que Dieu perdrait son temps en parlant aux hommes, si ce qu'il leur dit ne concordait point avec les notions communes[6]. » « Supposez, ajoute-t-il, qu'un Talapoin siamois soutienne à un missionnaire chrétien que Sommonocodom a défendu d'examiner à l'aide des lumières de la raison si sa religion est bonne, comment le chrétien pourrait-il le réfuter, s'il prétendait également que certains points du Christianisme sont au-dessus de la raison? La question

[1] *Christianity not mysterious*, p. 24.
[2] *Ibid.*, p. 46.
[3] *Ibid.*, p. 49.
[4] *Ibid.*, p. 38.
[5] *Ibid.*, p. 133.
[6] *Ibid.*, p. 133.

se réduirait alors à savoir, non s'il peut exister des mystères dans la vraie religion, mais quel est celui qui a eu raison d'en instituer, le Christ ou Sommonocodom[1]. » C'est là un sophisme qui ne peut tromper que des esprits peu réfléchis. Il est très vrai que nous avons le droit de nous servir de notre raison, comme le font les théologiens, pour asseoir les bases de la révélation, mais, quand son existence est une fois constatée, la raison elle-même nous enseigne que Dieu peut nous apprendre des choses qui sont au-dessus de notre intelligence bornée, de même qu'elle nous enseigne que Dieu, par sa toute-puissance, peut faire des choses qui surpassent les forces humaines, c'est-à-dire des miracles.

Dans le *Christianisme sans mystères,* Toland admet encore, non seulement la possibilité, mais aussi la réalité des miracles du Nouveau Testament. « Le miracle, dit-il, est une action qui dépasse tout pouvoir humain et que les lois de la nature ne peuvent produire par leurs opérations ordinaires[2]. » Il n'est pas contraire à la raison, parce qu'il est « intelligible et possible en lui-même, quoique la manière de l'opérer soit extraordinaire[3]. » « Sa production paraît très facile à l'auteur

[1] *Christianity not mysterious,* p. 142. — Sur Sommonocodom, le dieu des Siamois, et les sophismes des déistes à son sujet, on peut voir les réponses que fait Ch. Leslie, *Défense de la méthode courte et aisée contre les déistes*, et *Lettres sur Sommonochodom*, dans Migne, *Démonstrations évangéliques,* t. IV, col. 871 et 879.

[2] *Christianity not mysterious*, p. 150.

[3] *Ibid.*, p. 150.

de la nature, qui peut commander à son gré à tous les principes des choses[1]. » Toland admet donc les miracles évangéliques, tout en rejetant ceux qu'acceptent « les papistes, les Juifs, les brahmanes et les Mahométans[2]. » Ne conserver que les faits surnaturels mentionnés dans le Nouveau Testament et condamner tous les autres est déjà un pas vers la négation de ceux même que nous racontent les Écritures; cependant Toland ne franchit point ce pas dans ce premier ouvrage; s'il n'accepte aucun mystère dans la religion chrétienne, il reconnaît du moins qu'elle est fondée sur des miracles[3].

Mais ce qu'il ne fit pas alors, il devait le faire plus tard. Comme tant d'autres avant et après lui, John Toland, une fois sur la pente de l'incrédulité, était condamné à descendre jusqu'au fond de l'abîme. Chacun de ses ouvrages marque désormais une étape de plus dans la voie de la négation. Dans le *Christianisme sans mystères,* par là même qu'il admettait expressément les miracles, il admettait aussi l'authenticité des écrits qui les racontent. Deux ans plus tard, en 1698, il écrivait dans sa *Vie de Milton* les paroles suivantes, qui soulevèrent contre lui une véritable tempête. Parlant de l'*Icon basilikê,* qu'il prétend être attribuée faussement au roi Charles Ier, il ajoute :

Quand je considère sérieusement comment tout cela a pu arriver parmi nous, dans l'espace de quarante ans, en plein

[1] *Christianity not mysterious*, p. 151.
[2] *Ibid.*, p. 152.
[3] *Ibid.*, p. 153.

épanouissement de la science et de la civilisation, sous le regard vigilant des deux partis opposés,... je ne m'étonne plus que, dans les temps primitifs, on ait pu publier et accepter tant de pièces apocryphes sous le nom du Christ, des Apôtres et autres grands personnages. Je soupçonne plutôt que plusieurs autres livres supposés ne sont pas encore reconnus comme tels, à cause de l'éloignement des temps, de la mort des personnes intéressées et de la perte d'autres monuments qui nous auraient fourni des informations véridiques [1].

Dénoncé en plein Parlement, à la Chambre des communes, par le Dr Blackhall, depuis évêque d'Exeter, comme ayant attaqué l'authenticité du Nouveau Testament, Toland répliqua dans son *Amyntor* [2]. Il n'avait nullement songé, dit-il, aux écrits canoniques, mais seulement aux Évangiles et aux Épîtres apocryphes [3]. Cette défense manquait de franchise et laissa l'impression qu'à l'incrédulité il ajoutait le mensonge et même l'hypocrisie, car il faisait remonter au premier siècle des

[1] J. Toland, *The Life of John Milton, with Amyntor or a Defence of Milton's Life*, in-8°. Londres, 1761, p. 77-78. Cf. p. 162, où ce passage est répété, dans *Amyntor* (B. N., Nx 770).

[2] *Amyntor, or a Defence of Milton's Life, containing* 1. *a general Apology for all Writings of that kind;* 2. *a Catalogue of books attributed in the primitive times to Jesus-Christ, his Apostles and other eminent persons, with several important remarks and observations relating to the Canon of Scripture;* 3. *a compleat History of the Book intitled* Icon Basilike, *proving Dr. Gauden, and not King Charles the First, to be the author of it*, etc., in-8°, Londres, 1699.

[3] *Amyntor,* à la suite de *The Life of John Milton*, 1761, p. 164-178.

publications apocryphes plus récentes, et il prétendait, au contraire, que les quatre Évangiles n'avaient été connus dans l'Église que sous le règne d'Adrien, vers l'an 130[1].

Cette tactique mérite d'ailleurs d'attirer l'attention : par là Toland inaugure la guerre contre l'authenticité des Livres Saints, et de plus il se sert des armes dont abusera plus tard l'école de Tubingue pour atteindre le même but, en recourant aux écrits apocryphes, afin de battre en brèche les écrits canoniques.

Cependant de telles attaques ne pouvaient rester sans réponse. Des écrivains solides et compétents établirent contre l'*Amyntor* l'authenticité du Nouveau Testament et montrèrent avec quel soin l'Église avait toujours distingué les livres canoniques des livres apocryphes[2]. L'auteur du *Christianisme sans mystères,* ainsi démasqué et réfuté, devint de jour en jour plus suspect.

Mais toutes les fois qu'il était combattu, surtout quand il était menacé des poursuites de l'autorité civile, Toland prétendait être le plus innocent des hommes. Il

[1] *Amyntor*, p. 193, 198.

[2] Les attaques de l'*Amyntor* contre le Nouveau Testament ont été réfutées par Blackhall, *Historical Account of the Canon of the New Testament in answer to Amyntor*, 1723. Le célèbre Samuel Clarke publia aussi une réfutation : *Some reflections on that part of the book called Amyntor, which relates to the Writings of the primitive Fathers and the Canon of the New Testament*, Londres, 1699. L'ouvrage le plus important qui fut publié à cette époque en Angleterre pour défendre les Évangiles est celui de Nathanael Lardner, *The Credibility of the Gospel History*, 2 in-8°, Londres, 1727. Lardner ne s'occupe pas seulement des objections de Toland, mais de toutes celles qu'on peut faire contre l'histoire évangélique.

avait l'habileté, comme nous en avons déjà fait la remarque, de dissimuler une partie de ses erreurs, et de s'exprimer généralement en termes insidieux et fuyants qui insinuaient, plutôt qu'ils n'affirmaient, ce qu'il avait l'intention de faire penser à ses lecteurs. Dès qu'on lui arrachait le masque, il criait à la violence et à l'injustice. Ayant appris au commencement de mars 1700 qu'une commission ecclésiastique examinait ses écrits contre l'église anglicane, il s'empressa d'adresser son apologie au Dr Hooper, doyen de Cantorbéry et *Prolocutor* de la chambre basse de *Convocation*. Il y reconnaît qu'il a émis quelques « singular opinions, » mais, ajoute-t-il, tout le monde a des idées à soi, et il proteste qu'il est docilement soumis à l'église établie[1].

En 1702, Toland fit un voyage à Hanovre et à Berlin, où il avait demandé à être employé comme espion politique. Après son retour en 1704, il écrivit de nouveau contre la religion, en publiant ses *Lettres à Séréna,* c'est-à-dire à la reine de Prusse, quoiqu'il semble que ces lettres ne lui aient jamais été adressées effectivement[2]. Le baron d'Holbach les jugea assez pernicieuses pour servir la cause de l'incrédulité en France,

[1] *Vindicius Liberius, or Mr. Toland's Defence of Himself against the Lower House of Convocation and others, wherein (besides his Letters to the Prolocutor) certain passages of the book intitled* Christianity not mysterious, *are explained and others corrected,* in-8°, Londres, 1702. Le *Mangoneutes,* dans le *Tetradymus,* est aussi une apologie du *Nazarenus,* adressée à l'évêque de Londres.

[2] *Letters to Serena, containing* I. *The origin and force of prejudices;* II. *The history of the Soul's immortality among the heathens;* III. *The origin of Idolatry, and reasons of heathenism, as also* IV.

et il en publia une traduction[1]. Le déiste anglais y soutient en effet que les dogmes de l'immortalité de l'âme et de la vie future ne sont qu'une « invention, » sinon une « fiction » égyptienne[2]. Le culte public a été imaginé par les politiques. « Les institutions si simples de Jésus-Christ ont dégénéré en des doctrines absurdes, en un jargon inintelligible, en des pratiques ridicules, en des mystères inexplicables[3]. » « Le mouvement est essentiel à la matière, » comme l'étendue et la solidité[4]. Il résulte de là que la preuve célèbre de l'existence de Dieu tirée de l'origine du mouvement est sans force et sans valeur[5].

Toland devait en venir un jour à nier l'existence d'un Dieu personnel, comme tant d'autres vérités fondamentales. Dans la quatrième des *Lettres philosophiques,* qui

A Letter to a Gentleman in Holland, showing Spinoza's system of philosophy to be without any principle or foundation; v. *Motion essential to Matter,* etc.

[1] *Lettres philosophiques sur l'origine des préjugés,* etc., traduites de l'anglais de J. Toland, in-12, Londres, 1768 (B. N., D[2] 5203). La traduction est anonyme, mais Barbier l'attribue à d'Holbach.

[2] *Ibid.,* p. 93, 84 et passim.

[3] *Ibid.,* p. 152.

[4] *Ibid.,* p. 187, 232-233.

[5] A la fin de la troisième de ses lettres, Toland cite les quatre vers suivants que répétèrent tous les déistes :

Natural Religion was easy first and plain,
Tales made it mystery, offerings made it gain,
Sacrifices and shows were at length prepar'd,
The priests ate roast meat, and the people star'd.

« La religion de la nature fut dans son origine facile et simple ; des fables l'ont rendue mystérieuse, des offrandes l'ont rendue lucrative ; on la chargea peu à peu de sacrifices et de spectacles qui

est adressée à un ami hollandais, il « réfute le système de Spinoza et prouve qu'il pèche dans ses principes[1]; » il ne tarda pas cependant à devenir lui-même spinoziste, au moins quant au fond. En effet, à la fin de sa vie, Toland se déclara panthéiste, et c'est même lui qui est l'inventeur de ce nom de panthéisme, devenu depuis si usuel. Il le donna comme titre à un de ses écrits, qui est en même temps l'un des derniers et des plus bizarres sortis de sa plume, le *Pantheisticon*. Il y affirme qu'il existe une société d'incrédules, « appelés le plus souvent Panthéistes[2], » dont la doctrine se résume en ceci : « De rerum causa et origine cum Lino, vetustissimo sanctissimoque reconditioris scientiæ antistite, statuunt, dicentes :

Ex Toto quidem sunt omnia, et ex omnibus est Totum[3]. »

mirent les prêtres à portée de faire bonne chère, tandis que les peuples ouvrirent de grands yeux. » *Ibid.*, p. 153. Les attaques contre les prêtres ont presque toujours accompagné les attaques contre la religion. « On voit, dit le protestant M. E. Sayous, au sujet d'attaques semblables dans la préface du *Nazarenus*, on voit que, s'il est vrai en général que rien n'est nouveau sous le soleil, la presse terrible aux prêtres ne fait pas exception. » *Les déistes anglais*, p. 65-66.

[1] *Lettres philosophiques*, p. 154-186.

[2] « Pantheistæ ut plurimum vocantur. » *Pantheisticon sive formula celebrandæ sodalitatis Socraticæ*, § III, in-8°, Cosmopoli, 1720, p. 5 (B. N., D² 5200. Réserve).

[3] « Stob., *Ecl. Phys.* » *Pantheisticon*, p. 6. Plus loin, dans les *Formulæ celebrandæ sodalitatis Socraticæ particula secunda*, nous lisons, p. 54 :

In Mundo omnia sunt Unum,
Unumque est Omne in omnibus,
Quod Omne in omnibus, Deus est.

Le monde est comme un immense animal dont tout ce qui existe est une sorte d'organe[1]. Il est mû par un mécanisme aveugle. Toland admet la théorie de l'universel *devenir*. Voilà où aboutit son incrédulité.

Il n'était pas assurément arrivé d'un seul bond des doctrines du déisme à celles du panthéisme. Son évolution avait été graduelle. A mesure qu'il s'éloigna de plus en plus des idées chrétiennes, il rejeta de nouveaux points de nos croyances, jusqu'à ce qu'il tombât dans le chaos des opinions de l'ἓν καὶ τὸ πᾶν. Peu à peu, il avait nié toute différence entre les livres inspirés et les livres profanes. En 1701, lorsqu'il publia l'*Oceana* de James Harrington, il plaça, au haut du frontispice, le buste de cinq législateurs. Moïse y est mis sur le même pied que Solon, Confucius, Lycurgue et Numa[2]. Le caractère purement humain de la mission de Moïse, qui n'est ici

[1] *Pantheisticon*, p. 21. Dans cet opuscule, Toland nie la réalité historique du déluge de Noé, dans les termes suivants, où il est difficile de pousser plus loin la singularité. « Ne nihil vero sibi concedi querentur Diluvii universalis et finalis conflagrationis propugnatores, ad Heracliti stateram loquentes concedimus sane quod volunt, et tamen non concedimus : dicimus quod Terra Aquis fuit obruta et non fuit ; quod omnis itidem Aqua ab Igne superabitur et non superabitur. Sed ne præpostere intelligamur, ut aliud agenti summo illi Philosopho contingit, planius sententiam nostram enunciabimus. Quapropter asserimus, nullam revera esse Terræ partem, quæ non aliquando a Mari fuit contecta ; nullamque esse Maris partem, quæ non a Terra erit tandem occupata... Tota, inquam, Terra ab Aqua fuit olim obruta, et mare totum imposterum arescet, vel, quod idem est, ignescet : e quibus locis perperam acceptis, et minus perceptis Chaldæorum vocabulis sacris, dimanavit conflagrationis universalis ac finalis portentum. » *Ibid.*, § XV, p. 37-38.

[2] *The Oceana of James Harrigton and his other works*, *with an*

qu'insinué par la gravure, est affirmé dans les *Origines judaïques* qu'il publia en 1709, à la suite de l'*Adeisidæmon ou Tite-Live vengé du reproche de superstition*[1].

Dans l'*Adeisidæmon,* Toland ne reconnaît point d'autre Dieu que la machine du monde, mue par un mouvement spontané, sans l'intervention d'aucune cause extérieure. En supprimant le Dieu personnel, il supprime du même coup la religion. Il en résulte que la religion n'est que « dissimulation et mensonge[2]. » Elle n'est fondée que sur des fraudes ou des fictions : *Religio ficta, Dii factitii*[3]. La superstition, avec laquelle elle est confondue, ne vaut pas mieux que l'athéisme. Si l'un est le Charybde des esprits, l'autre en est le Scylla[4]. Avec de tels principes, l'incrédule anglais devait être amené, comme il le fut en effet dans ses *Origines judaïques,* à ne voir dans Moïse qu'un imposteur, ou pour employer son euphémisme, un politique habile qui, ne pouvant gouverner son peuple par la raison, le tenait en bride au

exact account of his life prefix'd by John Toland, in-f°, Londres, 1700, en face du titre (B. N., *E 320 A). Le frontispice est signé : « I. Tolandus libertati sacravit. »

[1] *Adeisidæmon sive Titus Livius a superstitione vindicatus. Annexæ sunt Origines judaicæ,* in-12, La Haye, 1709 (B. N., J 22326).

[2] C'est ainsi qu'il fait juger par Tite-Live la religion romaine : « Simulationem et commentum. » *Adeisidæmon,* p. 9.

[3] « Religionem fictam, Deos ascititios reputabat Livius. » *Ibid.*, p. 20. Cf., p. 40.

[4] « Atheismus ergo et superstitio sunt veluti animorum Scylla et Charybdis. » *Ibid.*, p. 79. Il prétend que « religio est in medio sita, » *ibid.*, mais cette réserve n'est que pour la forme.

moyen de la religion : « ut quos ratio non posset, eos ad officium religio duceret[1]. »

L'idée que développe l'auteur dans les *Origines judaïques* est bizarre. D'après lui, Strabon nous a vraisemblablement mieux renseigné que le Pentateuque sur les origines du judaïsme. Moïse n'était qu'un panthéiste[2]; il pensait à peu près comme Spinoza[3] sur la nature de la divinité. La révélation judaïque n'est donc qu'une production humaine. Le décalogue est simplement le code de la loi naturelle[4]. De là aux attaques contre le Pentateuque, contre sa véracité et son authenticité, la pente était glissante. Toland nie ce que dit ce livre de la fertilité de la Terre Promise[5]. Il prétend que toutes les cérémonies et les rites compliqués du culte judaïque n'avaient point été prescrits par Moïse[6]. La distinction des viandes, la circoncision elle-même sont de date beaucoup plus récente que l'exode[7]. Quant aux visions et apparitions qui sont racontées dans la Genèse, elles sont expliquées par des songes[8].

[1] Paroles de Cicéron, *De nat. Deorum*, I, que Toland cite en tête des *Origines judaicæ*, p. 101-102.

[2] « Ipse in Pantheistarum fuisse sententia nonnullis videtur. » *Origines judaicæ*, p. 156.

[3] « Spinosam in Pentateucho inveniunt. » *Ibid.*, p. 193.

[4] « Ut uno verbo dicam, sola naturæ lex, decem comprehensa præceptis. » *Ibid.*, p. 158.

[5] *Ibid.*, p. 139. Moïse n'a pu la peindre comme fertile que par politique, « ut animus et calcar adderetur occupaturis, » dit-il, *ibid.* Servet est le premier qui ait nié la fertilité de la Palestine. Voir Tabaraud, *Histoire critique du philosophisme anglais*, t. II, p. 73.

[6] *Origines judaicæ*, p. 157 et suiv.

[7] *Origines judaicæ*, p. 164.

[8] *Ibid.*, p. 167-172.

Toland fait plus encore que de contester la réalité de certains faits racontés par le Pentateuque. Il entend les miracles d'une manière naturelle, et il est un des premiers, sinon le premier de tous, à combattre ainsi la révélation. Ses réflexions lui ont appris, dit-il, « que quelques événements considérés généralement comme miraculeux étaient en réalité très naturels[1]. » D'après lui, on a le tort de prendre le langage hyperbolique de la Bible au pied de la lettre et de voir du merveilleux là où il n'y a que les choses les plus simples et les plus communes. « Tout ce qui est hyperbolique, dit-il, ne doit pas être regardé pour cela comme surnaturel; tout ce qui est magnifique ne doit pas être non plus admiré comme miraculeux. Ce qui peut être expliqué par les moyens ordinaires, les phénomènes qui se comprennent aisément et qui se sont produits souvent ailleurs, nul homme, à moins qu'il n'ait puisé dans les erreurs de son éducation de forts préjugés, ne les considérera comme des miracles[2]. » Les auteurs sacrés n'ont pas cru enregistrer des miracles dans les choses qu'on prend pour des merveilles, et ils n'ont pas eu l'intention de les faire passer pour des miracles[3]. Il en donne surtout comme preuve et comme exemple la colonne de feu et de nuée, dans son *Tetradymus* ou « les quatre jumeaux, » ainsi

[1] « That several transactions generally understood to be miraculous, were in reality very natural. » Toland fait imprimer ces mots en italiques dans la Préface de son *Tetradymus*, p. II.

[2] *Tetradymus*, p. II-III.

[3] *Tetradymus*, p. 5. Toland fait cependant quelques restrictions pour la forme, p. 5.

nommé parce qu'il contient quatre dissertations[1]. L'*Hodegus*, la première des quatre dissertations, est consacrée à établir, comme avait cherché aussi à le faire Hermann von der Hardt en Allemagne[2], que cette colonne de feu qui servit de guide aux Israélites dans le désert, était un feu ordinaire. Il suppose que c'était tout bonnement une torche allumée, portée par Hobab, le beau-frère de Moïse, selon une coutume usitée en Orient parmi les guides, qui montrent ainsi le chemin aux voyageurs qu'ils conduisent. Il a tiré cette explication, nous dit-il, d'un passage de Quinte-Curce, dans sa vie d'Alexandre le Grand : « *Perticam*, quæ undique conspici posset, supra *prætorium* statuit; ex qua *signum* eminebat pariter omnibus conspicuum. Observabatur *ignis* nocte, *fumus* interdiu[3]. » C'est avec raison que Toland a pris ces mots de l'historien latin pour épigraphe de son *Hodegus*, car ils en sont le résumé complet. Il fait un grand étalage d'érudition pour établir en détail

[1] *Tetradymus containing* I. *Hodegus or the Pillar of Cloud and Fire, that guided the Israelites in the Wilderness, not miraculous, but as faithfully related in Exodus, a thing equally practis'd by other nations, and in those places not onely useful but necessary,* etc. In-8°, Londres, 1720 (B. N., D² 5198).

[2] Hermann von der Hardt, *Ephemerides philologicæ*, Helmstädt, 1703, discursus VI, p. 90 et p. 206-296, soutenait que la colonne de feu n'était pas autre chose que le feu sacré entretenu sur un autel dès le temps d'Adam, conservé par Noé et les patriarches jusqu'au temps de Moïse, et porté par Aaron devant l'armée d'Israël comme un symbole de la présence et de la faveur divines. Cf. Toland, *ibid.*, p. III.

[3] Quinte-Curce, V, 2. Toland a fait imprimer en majuscules les mots que nous reproduisons en italiques.

chacun des points de sa thèse, mais tout ce qu'il dit n'est que le développement de son épigraphe. Il suffit d'ailleurs de lire le texte de l'Exode pour voir combien son interprétation est inacceptable.

L'incrédule anglais prépara donc ainsi les voies à l'explication naturelle de tous les miracles de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui devait occuper une si large place dans l'exégèse de l'Allemagne rationaliste à la fin du siècle dernier et au commencement de celui-ci. Il fut également le précurseur de l'école de Tubingue, en distinguant deux sortes de christianismes, celui des Ébionites ou chrétiens judaïsants, et celui de saint Paul ou des gentils convertis à la foi. Nous trouvons l'exposé de cette singulière théorie dans son *Nazaréen*[1]. Cet ouvrage repose sur une étrange méprise. Toland y a été dupe de sa prédilection pour les écrits apocryphes : elle lui a fait prendre pour une œuvre du premier siècle une production du moyen âge, due à la plume d'un faussaire. Un Italien, imbu d'idées musulmanes, avait imaginé de composer un prétendu Évangile de saint Barnabé, le compagnon de saint Paul dans ses premières missions. Cet Évangile n'est pas autre chose que l'exposition des idées de l'Islam sur Jésus-Christ. L'au-

[1] *Nazarenus or Jewish and Mahometan Christianity, containing the history of the ancient Gospel of Barnabas, and the modern Gospel* of the Mahometans, attributed to the same Apostle; this last Gospel being now for first made known among Christians; also, the Original plan of Christianity occasionnally explain'd in the history of the Nazarens, whereby diverse Controversies about this divine (but highly perverted) institution may be happily terminated, etc., in-8°, Londres, 1718 (B. N., D² 5197).

teur le donne comme une traduction de l'Évangile dit de saint Barnabé[1], et Toland, en 1709, ayant trouvé cette traduction en Hollande, crut le faussaire sur parole[2].

D'après lui, les Nazaréens ou Ébionites ont été les véritables chrétiens primitifs et, pendant quelque temps, les seuls[3]. Le plan primitif du Christianisme, c'était qu'il y aurait « deux sortes de chrétiens : les convertis juifs et les convertis gentils... Les Juifs, tout en s'associant aux Gentils devenus chrétiens et en les reconnaissant pour frères, devaient continuer à observer la loi, de génération en génération; les Gentils, au contraire, ne devenaient juifs qu'en tant qu'ils reconnaissaient un seul Dieu, sans être astreints à l'observation de la loi juive[4]. » Toland voit dans sa découverte l'explication de toutes les difficultés du Christianisme. « La distinction des chrétiens juifs et des chrétiens gentils, et cette distinction seule, dit-il, concilie Pierre et Paul sur la circoncision et les cérémonies légales, en même temps que Paul et Jacques sur la justification par la foi ou par les œuvres; elle met les Évangiles d'accord avec les Actes et les Épîtres, et les Épîtres avec les Actes[5]. » L'auteur du *Nazarenus* fait dire par d'autres, ne voulant pas le dire lui-même, pour échapper aux lois

[1] *Vero Evangelio di Jesu chiamato Christo, nuovo Profeta mandato da Dio al mundo, secundo la descritione di Barnaba Apostolo suo.*

[2] *Nazarenus,* Préface, p. II.

[3] *Ibid.*, p. III.

[4] *Ibid.*, p. IV-V.

[5] *Ibid.*, p. VII-VIII.

anglaises, « que Paul avait totalement métamorphosé et perverti le vrai Christianisme, et qu'il avait été blâmé à cause de cela par Jacques et par Pierre[1]. » Il en cite, entre autres preuves, les passages des Clémentines qu'ont cités aussi de nos jours les docteurs de l'école de Tubingue[2].

Dans ce même ouvrage, Toland soutient que l'Évangile de saint Mathieu, tel qu'il nous est parvenu, est fort différent du texte original primitif écrit en hébreu, sans qu'il lui soit possible d'en donner aucune preuve. Non content de cette négation, il va plus loin et avance que ce qui est arrivé, selon lui, au premier Évangile, a bien pu arriver également aux trois autres. C'est ainsi qu'il jette des doutes sur l'authenticité du Nouveau Testament[3].

Telles sont les idées principales exprimées dans les œuvres de cet ennemi acharné de la révélation et du Christianisme. La plupart de ses ouvrages portent des titres bizarres, indice de l'esprit mal équilibré de leur auteur. Ils durent le bruit qui se fit autour d'eux, beaucoup plus à l'audace des opinions qu'ils exposent qu'à leur propre mérite. Le style en est confus, sans noblesse; l'exposition manque de franchise et de sincérité. On y rencontre les plus flagrantes contradictions. Une seule chose ne varie pas dans Toland, c'est sa vanité puérile. De plus en plus infatué de lui-même, et pour être sûr d'être loué à son gré, il composa, quelques

[1] *Nazarenus*, p. 24.
[2] *Ibid.*, p. 23-24.
[3] *Ibid.*, p. 16.

jours avant sa mort, sa propre épitaphe, dans laquelle on lit, entre autres choses :

Omnium litterarum excultor,
Ac linguarum plus decem sciens
Veritatis propugnator,
Libertatis assertor :
Nullius autem Sectator aut Cliens,
Nec minis, nec malis est inflexus,
Quin, quam elegit, viam perageret...
Ipse vero æternum est resurrecturus,
At idem futurus Tolandus numquam...
Cetera ex scriptis pete [1].

Toland écrit, en parlant de Spinoza : « Je soupçonnerais assez volontiers qu'une de ses principales faiblesses a été un désir immodéré de se faire chef de secte, de former des disciples à un nouveau système de philosophie qui pût porter son nom [2]. » Ne peut-on pas lui appliquer ces paroles à lui-même?

[1] *The Life of Mr. Toland*, en tête du premier volume de *A Collection of several Pieces of Mr. John Toland*, p. LXXXVIII-LXXXIX. Cette épitaphe est aussi dans Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, p. 210.

[2] *Lettres philosophiques*, trad. d'Holbach, p. 158-159. Voltaire dit que « il écrivit contre la religion chrétienne par haine et par vengeance. » *Lettres au prince de Brunswick*, lett. IV, *Œuvres*, Paris, 1853, t. VI, p. 562.



27. — Le comte de Shaftesbury.

CHAPITRE III.

LE COMTE DE SHAFTESBURY.

En 1699, Toland avait publié des *Recherches sur la vertu,* qui étaient l'œuvre d'un jeune déiste anglais, Antoine Ashley Cooper, troisième comte de Shaftesbury (1671-1713)[1]. C'était pendant un voyage de l'auteur sur le continent et à son insu que cette publication avait été faite[2], mais Shaftesbury entra lui-même plus tard personnellement en lice et soutint la cause de la religion naturelle, quoique avec d'autres armes, avec

[1] Voir, Figure 27, le portrait de Shaftesbury. Reproduction du frontispice du t. I des *Characteristichs of Men, Manners, Opinions, Times, in three volumes,* by the Right Honorable Anthony, Earl of Shaftesbury. The fifth edition. Birmingham. Printed by John Baskerville. M. DCC. LXXIII. Au-dessous du portrait, on lit : *The Right Honorable Anthony Ashley Cooper Earl of Shaftesbury, Baron of Ashley of Winbourn, S. Giles, and Lord Cooper of Pawlett. — J. Closterman Pinx. Sim. Gribelin Sculp.*

[2] L'auteur en donna lui-même dans la suite une édition nouvelle, dans le tome II de ses Œuvres : *An Inquiry concerning Virtue and Merit, formerly printed from an imperfect Copy, now corrected and publish'd entire* (*Characteristicks*, édit. de Londres, 3 in-12, 1733, t. II, p. 5-176. Bibliothèque Mazarine, 22552). — Toland publia aussi, en 1721, les *Lettres du feu comte de Shaftesbury à Robert Molesworth.*

plus de modération et en meilleur style que John Toland.

Locke avait été le protégé de son grand-père et le précepteur de son père; lui-même, il avait été élevé selon les principes du célèbre sensualiste anglais. Dans la suite, il devint l'ami et le correspondant assidu de l'incrédule Bayle. Il réunit ses œuvres diverses sous le titre de *Caractéristiques*[1], en y faisant graver des dessins allégoriques, dont il fournit le sujet et dirigea l'exécution.

Le premier de ces dessins, qui sert de frontispice à la collection entière, nous en fait bien connaître l'esprit et la tendance. Il a pour objet d'illustrer la maxime stoïcienne : Πάντα ὑπόληψις, « tout est *opinion.* » On y voit deux scènes principales : des vaisseaux dans un port et sur une mer tranquille, et un vase d'eau réchauffé par les rayons du soleil. La signification des navires au milieu des flots calmes est expliquée par ces pensées de l'empereur Marc-Aurèle :

Toutes choses sont de pures impressions de l'esprit et ces impressions, il dépend de toi de les gouverner. Éloigne

[1] *Characteristicks of men, manners, opinions, times*, by the Right Honourable Anthony, Earl of Shaftesbury, 3 in-8°, Londres, 1713. — W. M. Hatch a entrepris une nouvelle édition en 3 vol. in-8°, t. I, Londres, 1870. On a publié en français les *Œuvres de mylord comte de Shaftesbury, contenant ses Characteristicks, ses Lettres et autres ouvrages*, trad. de l'anglais en français sur la dernière édition, 3 in-8°, Genève, 1769 (Bibliothèque Victor Cousin, B 5665-5667. Elle possède aussi la 5ᵉ édit. anglaise, 3 in-8°, Birmingham, 1773, avec portrait, B 5588-90; plus *Original Letters* of John Locke, Alg. Sidney, and Lord Shaftesbury, in-8°, B 5573).

donc, quand tu le veux, de ton esprit, tes impressions, et tu seras comme le marin qui vient de doubler un cap ; autour de toi sera le calme, la sécurité, une paix tran-



28. — Frontispice des *Caractéristiques* de lord Shaftesbury.

quille[1]... Il est en notre pouvoir de ne nous former aucune impression sur les choses et de jouir ainsi intérieurement d'une paix imperturbable. Par elles-mêmes, les choses n'ont aucun pouvoir pour influer sur notre esprit et le troubler[2].

[1] Marc-Aurèle, XII, 22.
[2] Marc-Aurèle, VI, 52.

Quant au vase d'eau sur lequel se jouent les rayons du soleil, c'est une pensée d'Épictète qui nous en donne le sens :

L'âme peut être comparée à un vase rempli d'eau, sur lequel tombent les rayons du soleil. Si l'eau est agitée, les rayons qu'elle reflète le sont également. Il en est de même de la vie et de ses idées changeantes (φαντασίαι). Quand les eaux de l'âme sont sombres et troublées, les principes et les vérités sont aussi obscurcis ; mais quand l'esprit est calme, calme aussi est la face de la vérité et de la vertu[1].

Ainsi nos impressions jouent un rôle capital dans nos croyances, et ce que les hommes appellent vérité, on devrait l'appeler opinion. Il n'est pas étonnant qu'on ait accusé de scepticisme celui qui avait de pareilles idées. L'auteur se défendit mal de ce reproche ou plutôt, par sa réponse, il témoigna combien il était fondé[2].

C'est par ce scepticisme que Shaftesbury se distingue des déistes qui l'avaient précédé. Pour lui, le nom de déiste est « le plus grand de tous les noms[3], » mais son déisme ne l'empêche point de douter à son gré. « Qui-

[1] *Characteristics*, édit. Hatch, t. I, p. 395-396, Appendix III. — Voir Figure 28. Ce frontispice allégorique est signé : *Sim. Gribelin Sculps*.

[2] *Miscellaneous Reflections, Miscell.* II, ch. II, t. III, p. 71 et suiv. Pour lui, la foi elle-même n'est qu'une espèce de scepticisme : « Even the highest implicit Faith is in reality no more than a kind of passive scepticism. » P. 73. Il fait l'éloge formel du scepticisme, dans *The Moralists, a rhapsody*, part. I, sect. 2, t. II, p. 206-207.

[3] « The name of Deist, the highest of all names. » *The Moralists, a rhapsody*, part. I, sect. II, t. II, p. 209.

conque n'a pas conscience d'avoir eu une révélation ou n'a pas une connaissance certaine (par ses propres sens) d'un miracle ou d'un signe, ne peut être qu'un sceptique. Le meilleur chrétien du monde, qui est privé de ces moyens de certitude et est obligé de faire dépendre sa foi en ces détails de l'histoire et de la tradition, est tout au plus un chrétien sceptique. Il n'a qu'une foi historique et critique, sujette à toute espèce de spéculations et susceptible de mille critiques différentes sur les langues et la littérature[1]. »

C'est donc au nom du scepticisme philosophique que le comte de Shaftesbury fait la guerre au Christianisme et à l'Écriture Sainte. Il se place sur le terrain des principes, il évite d'entrer dans la discussion des faits, et il garde toujours des formes polies et pour ainsi dire diplomatiques. Il se pique d'être un homme de bon ton et de bonne compagnie; il croirait forfaire en s'abaissant au langage peu mesuré ou même injurieux de Blount et de Toland; il exprime au fond les mêmes choses contre la religion établie, contre le clergé et contre les Livres inspirés, mais il ne décoche ses traits qu'au moyen de l'ironie et en ayant l'air de plier le genou devant l'objet de ses attaques. Il est conservateur jusque dans ses hardiesses, bienveillant à sa manière, mais plein de morgue aristocratique, hautain et dédaigneux, railleur et moqueur sans rire, maniant froidement une plaisanterie qui ne déride jamais le lecteur. Il nous a révélé lui-même tout son procédé de

[1] *Miscellaneous Reflections, loc. cit.*, p. 72.

polémique, quand il a écrit dans son *Essai sur la liberté d'avoir de l'esprit :*

S'il n'est pas permis aux hommes d'exprimer sérieusement leurs pensées sur certains sujets, ils les exprimeront sous une forme ironique. S'il leur est interdit d'ouvrir la bouche sur ces sujets, ou s'ils jugent qu'il est dangereux de parler, ils doubleront leur déguisement, ils s'envelopperont de mystère, ils parleront de manière à être à peine entendus ou au moins à ne pas être complètement compris par ceux qui sont disposés à leur nuire[1].

C'est la méthode que l'auteur déiste et pyrrhonien a employée dans tous ses écrits. Au nom d'un scepticisme discrètement voilé, il réclame la tolérance et la liberté pour toutes les opinions, parce que nous ne sommes point sûrs, d'après lui, que ces opinions ne soient pas la vérité. Les déistes qui l'avaient précédé avaient réclamé la liberté de la presse et la tolérance, en attaquant les choses établies ; lui est plus habile, il respecte tout ce que respecte l'Angleterre, mais, ajoute-t-il, comme tout le monde peut ne pas partager sa manière de voir, il demande qu'on respecte la manière de voir des autres.

Afin de ne point froisser l'anglicanisme, il évite, de parti pris, « de mentionner, en particulier, aucun mystère saint de notre religion ou aucun article sacré de notre foi[2]. » Toutefois, s'il est prudent dans les attaques

[1] *An Essay on the freedom of wit and humour*, § IV, t. I, p. 71-72.
[2] *Miscellaneous Reflections*, *Misc.*, II, ch. II, t. III, p. 70.

de détail, comme il prend sa revanche dans les attaques d'ensemble! Parlant de lui-même à la troisième personne, il dit :

Quant à ce qui regarde la révélation en général, si je ne me méprends point sur le sens de notre auteur, il fait profession de *croire*, autant que cela est possible à celui qui n'a jamais connu par sa propre expérience ce qu'est une communication divine, soit par songe, vision, apparition, soit par quelque autre opération surnaturelle; à celui qui n'a jamais été témoin oculaire d'aucun signe, prodige ou miracle quelconque. Plusieurs de ces miracles, fait-il observer, sont aujourd'hui, à ce qu'on prétend, donnés en spectacle au monde et l'on s'efforce de leur prêter exactement l'air et la ressemblance parfaite de ceux qui sont racontés dans la Sainte Écriture. A la vérité, il parle avec mépris de la moquerie des miracles et de l'inspiration *modernes*. Pour toutes les choses de cette espèce, qu'on prétend se produire dans *notre siècle*, il paraît porté à n'y voir qu'*imposture* ou *illusion ;* mais pour ce qui est rapporté des siècles passés, il paraît soumettre, avec une entière condescendance, son jugement à ses supérieurs. Il n'a point la prétention de se former de son propre fonds une opinion certaine ou positive, malgré toutes ses recherches sur l'antiquité et sur la nature des livres religieux et des traditions religieuses, mais, en toute occasion, il se soumet très volontiers et avec pleine confiance et assurance aux OPINIONS *établies par la loi*[1].

[1] *Miscellaneous Reflections*, *Misc.* II, ch. II, t. III, p. 70-71. Les mots soulignés le sont dans l'auteur. Il s'exprime à peu près dans les mêmes termes, *Miscell.*, V, ch. III, p. 315-316.

L'ironie de ce langage est palpable. L'auteur est plein de dédain et de mépris pour les miracles contemporains, que la loi n'oblige pas de croire. Quant aux miracles de l'Écriture et de la révélation, il n'a pu se faire une opinion certaine sur ce sujet, en dépit de toutes ses recherches; il a dit ailleurs que la certitude des faits passés s'amoindrissait en raison même de leur éloignement, il ne peut donc avoir de certitude là-dessus, seulement, en bon citoyen, il accepte les *opinions* « établies par la loi. » Ces mots sont sanglants. Les articles de foi ne sont que des opinions légales : il se soumet à la loi. Cette manière d'adhérer au Christianisme n'est-elle pas pire que l'apostasie ouverte et déclarée?

Shaftesbury procède toujours d'une manière analogue. Il n'attaque jamais de front, il fait une guerre souterraine par la sape et la mine. Notre religion est fondée sur sa propre histoire, sur les miracles de Jésus-Christ, sur l'inspiration des Écritures. Shaftesbury ne s'en prend pas à la religion en elle-même; il révoque en doute la certitude historique; il prétend que les miracles ne prouvent rien; il n'accepte avec Locke que l'expérience personnelle; il réduit l'inspiration, sans la nier, aux proportions d'un phénomène naturel. « L'inspiration peut être justement appelée un enthousiasme divin[1]. » Celle des écrivains sacrés ne diffère point de celle des poètes et des héros[2]. Elle est par là même sans valeur particulière. Avec une telle notion de l'inspiration, il est aisé de

[1] *A letter concerning Enthusiasm*, § 7, t. I, 1733, p. 53.
[2] *Ibid.*, p. 54.

se débarrasser de l'autorité de la Bible. Comme elle est l'unique palladium du protestantisme, c'est contre elle que lord Shaftesbury a imaginé de confondre ainsi l'inspiration divine avec l'enthousiasme purement humain. Il lance d'ailleurs aussi contre elle d'autres traits.

On lui objecte la Sainte Écriture et l'on affirme qu'elle est par elle-même un guide et une règle suffisante. On répète sans cesse ce mot fameux d'un controversiste célèbre de notre Église contre les théologiens d'une autre Église : « L'Écriture, l'Écriture est la religion des protestants[1]. »

A cela, Shaftesbury répond qu'il est impossible de savoir quelle est la véritable Écriture Sainte et il se sert avec habileté des arguments qu'employaient les catholiques pour établir l'insuffisance de la règle de foi protestante[2]. Mais il ne se contente pas de battre en brèche les principes de ses coreligionnaires, il ne se borne pas à prétendre qu'il est difficile de discerner les écrits véritablement inspirés de ceux qui ne le sont point ; il ose soutenir, en appliquant sa manière d'entendre l'inspiration, que tous les peuples ont regardé comme « sacrées » et « inspirées » les œuvres de leurs plus grands poètes, et qu'ils ont fondé sur leurs récits miraculeux les notions de la religion vulgaire[3]. Il en vient enfin à affirmer qu'un sceptique ne peut guère voir, dans la collection de l'Ancien et du Nouveau Testament, « qu'une pure invention ou une compilation artificielle en faveur de la

[1] *Miscellaneous Reflections, Misc.* V, ch. III, t. III, p. 319-320.
[2] *Ibid.*, p. 320-321, 330-331.
[3] *Ibid., Misc.* V, ch. I, p. 231-232.

plus riche corporation et du plus profitable monopole qui pût exister dans le monde[1]. »

Après avoir ainsi combattu l'inspiration des Écritures, Shaftesbury cherche à combattre le miracle, en soutenant qu'il est inutile et, bien plus, qu'il serait dangereux. Il le déclare d'abord inutile et sans valeur pour établir la vérité :

La contemplation de l'univers, ses lois et son gouvernement, voilà, affirmais-je, le seul moyen d'établir une croyance saine en la divinité. A quoi serviraient d'innombrables miracles, assaillant les sens de toutes parts et ne donnant aucun répit à l'âme tremblante? Si le ciel s'ouvrait soudain, si toute espèce de prodiges apparaissaient, si l'on entendait des voix, si on lisait au fond des âmes, qu'est-ce que cela prouverait? Qu'il y a certaines puissances capables de produire ces effets? Mais qu'est-ce que ces puissances? Y en a-t-il une ou plusieurs? Sont-elles supérieures ou subalternes, mortelles ou immortelles, sages ou folles, justes ou injustes, bonnes ou mauvaises? Tout cela demeurerait un mystère, de même que la véritable intention, l'infaillibilité ou la certitude de ce qu'affirmeraient ces puissances. On ne pourrait accepter leur témoignage dans leur propre cause. Elles pourraient réduire les hommes au silence, mais non les convaincre, car la puissance n'est pas une preuve de bonté et la bonté est le seul gage de la vérité[2].

Sans doute, la puissance n'est pas une preuve de bonté, mais la bonté n'est pas par elle-même le gage de

[1] *Miscellaneous Reflections*, t. III, p. 236.

[2] *The Moralists, a rhapsody*, part. II, sect. V, 1733, t. II, p. 333-334.

la vérité. S'il est certain que Dieu est tout à la fois la vérité et la bonté, il est certain aussi qu'il y a des êtres bons qui se trompent et des êtres méchants qui perçoivent et communiquent la vérité.

Shaftesbury va jusqu'à prétendre que le miracle dans le monde y produirait l'athéisme, parce qu'il serait une preuve de l'absence d'un ordonnateur dans l'univers, parce qu'il « apprendrait à chercher la divinité dans la confusion et à découvrir la Providence dans un monde irrégulier et disjoint... Nous sommes ennuyés, s'écrie-t-il dans ce langage incisif qui faisait sa force, nous sommes dégoûtés de l'ordre et de la régularité du cours de la nature. Les périodes, les lois fixes, les révolutions réglées et proportionnées ne nous touchent point et n'excitent point notre admiration. Il nous faut des énigmes, des prodiges, des sujets de surprise et d'horreur. L'harmonie, l'ordre, la concorde nous rendent athées; l'irrégularité, le désordre, nous convainquent de l'existence de Dieu! Le monde est un effet du hasard, s'il procède avec régularité; mais il est l'œuvre de la sagesse, s'il marche comme un fou[1]! »

Les expressions sont fortes; la pensée n'est pas juste. Le miracle n'est pas un désordre, et une guérison merveilleuse, par exemple, n'est pas l'acte d'un fou. Quand un médecin habile sauve de la mort un malade qui aurait naturellement succombé sans le secours de son art, il ne trouble nullement l'ordre du monde; quand

[1] *The Moralists, a rhapsody*, part. II, sect. 5, v. 356, 258. Cf. p. 326, 330, et t. I, p. 297-298, 345.

Jésus-Christ, par un pouvoir surnaturel, rend la santé au paralytique malade depuis 38 ans, il n'agit pas en insensé, il agit en Sauveur. Shaftesbury est dupe des mots, ou bien il veut duper ses lecteurs avec des mots, lorsque il nous montre le miracle produisant le chaos et l'irrégularité dans l'univers. Une exception à une loi peut être, au contraire, une œuvre de souveraine sagesse. Certes l'ordre admirable qui règne dans le ciel et dans toute la création est une preuve frappante de l'existence de Dieu et de sa Providence, mais ce n'est point la seule. Nous pouvons d'ailleurs constater le miracle aussi bien que l'harmonie de l'univers, et s'il est des cas où l'on peut se demander de quelle puissance il émane, il en est aussi, comme dans ceux que nous raconte l'Évangile, où il est certain qu'ils ont Dieu pour auteur. Du reste, l'auteur des *Caractéristiques,* après avoir rejeté avec mépris tous les miracles qui ne sont pas racontés par les Écritures, devait finir par nier ceux des Écritures mêmes. Un grand nombre de protestants tombent dans le même piège. Ils méconnaissent et rejettent les miracles dans l'histoire de l'Église, ils n'acceptent point le surnaturel dans la vie des Saints, ils rompent ainsi la liaison et l'enchaînement des faits, et ils en viennent enfin à rejeter les faits miraculeux de la Bible, demeurés par là même isolés et comme sans appui. Le catholicisme est seul conséquent, en reconnaissant l'intervention miraculeuse de Dieu dans toute la suite de l'histoire de l'Église.

Conformément à sa tactique, Shaftesbury s'est borné à ces attaques générales. Il a fait de très rares incursions dans le domaine des faits particuliers et toujours

en s'entourant de mille précautions. C'est ainsi qu'il ne nie point formellement l'authenticité du Pentateuque, il la déclare cependant suspecte :

Ces livres sacrés, attribués au divin législateur des Hébreux, et traitant de sa mort, de son enterrement et de sa succession, aussi bien que de sa vie et de ses actes, ont-ils été écrits immédiatement par la plume du saint fondateur? Ne l'ont-ils pas été plutôt par une autre main inspirée, guidée par l'influence du même esprit? Je n'aurai même pas la présomption de l'examiner ou de le rechercher. Cependant nous observons en général, pour ce qui concerne les grandes affaires, en religion et en philosophie, que les grands et éminents acteurs étaient d'un rang supérieur à la classe des écrivains[1].

Une pareille insinuation ne prouve évidemment rien. Serait-il vrai que la plupart des grands législateurs ou des grands réformateurs n'ont rien écrit, il ne s'ensuivrait point que Moïse ne l'a pas fait. Les grands conquérants n'ont pas d'ordinaire raconté eux-mêmes leurs exploits, mais si Alexandre n'a pas été écrivain, cela n'a pas empèché César de nous laisser ses *Commentaires*.

Un détail à relever dans ce que dit Shaftesbury sur le Pentateuque, c'est que, comme le font plusieurs critiques de nos jours, il attribue aux Égyptiens une part considérable dans la formation de la religion mosaïque.

[1] « To the Writing-Worthys. » *Miscellaneous Reflections, Misc.* v, ch. I (*Characteristiks,* 1733, t. III, p. 246).

« Les mœurs, les opinions, les rites et les coutumes des Égyptiens eurent, dit-il, dès les temps primitifs, et de génération en génération, une influence notable sur le peuple hébreu, qui avait été leur hôte et leur sujet, et ils exercèrent sur sa nature un puissant ascendant[1]. » Abraham leur avait emprunté la pratique de la circoncision[2]. « Ce fut aussi de cette contrée, patrie des sciences occultes, qu'on présume qu'il avait appris, avec l'autre sagesse, celle de l'astrologie judiciaire, de même que ses successeurs y apprirent plus tard les arts prophétiques et miraculeux, propres aux mages ou aux prêtres de ce pays[3]. »

Personne ne prendra aujourd'hui au sérieux les dernières assertions de l'auteur. Moïse fit à l'Égypte quelques emprunts sans importance, mais, pas plus qu'Abraham, il ne lui emprunta l'art de la divination qu'il proscrivit au contraire sévèrement dans le Deutéronome[4].

Telles sont, sur la religion et sur l'Écriture, les idées principales de celui que Voltaire a appelé « l'un des plus hardis philosophes de l'Angleterre[5]. » Elles sont dissimulées plutôt que mises en saillie dans ses ouvrages mêmes, surtout dans les plus anciens, où il sem-

[1] *Miscellaneous Reflections*, *Miscell.* II, ch. I, *Characteristiks*, 1733, t. III, p. 56.

[2] On peut voir, sur ce sujet, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. I, p. 453-457.

[3] Shaftesbury, *Miscellaneous Reflections*, *Characteristiks*, 1733, t. III, p. 53.

[4] Deut., XVIII, 10-12.

[5] *Homélies prononcées à Londres en 1765*, I, *Œuvres*, t. VI, p. 134.

ble s'attacher à défendre d'autres idées que le déisme et le scepticisme.

La nécessité d'exposer ses opinions dans un tableau d'ensemble nous a obligés de négliger l'ordre chronologique. Il est cependant à propos de dire quelques mots sur le développement progressif de son incrédulité. Le premier écrit qu'il publia lui-même est sa *Lettre sur l'enthousiasme,* adressée, en 1708, à lord Somers, président du Conseil[1]. Depuis trois ou quatre ans, les réfugiés des Cévennes, connus en Angleterre sous le nom de « prophètes français[2], » y avaient excité beaucoup de troubles par leur fanatisme outré, et l'on se préparait à prendre contre eux de sévères mesures de répression. Shaftesbury publia sa lettre pour empêcher la persécution, en couvrant de ridicule les camisards devenus faux prophètes. Il réussit, et son langage satirique fit lui seul cesser leurs excès. Mais l'auteur, caractère froid et incapable d'émotion, porté à mal juger ceux qui avaient plus de sensibilité que lui-même, s'imagina sans doute que tous les hommes religieux étaient plus ou moins des enthousiastes et des fanatiques, et il érigea le ridicule en critérium de la vérité. Une croyance, d'après lui, doit supporter l'épreuve du ridicule, si elle est fondée. Que si elle est fausse, c'est la meilleure arme pour la tuer. Voilà ce qu'il prétendait dans son *Sensus communis, essai sur la liberté de l'esprit et sur l'usage de la raillerie*[3].

[1] Elle a été traduite en français, in-12, La Haye, 1709.

[2] Voir, dans l'édition Hatch, des *Characteristiks*, t. I, p. 373-381, l'appendice sur les Prophètes français.

[3] Publié en mai 1709. Cet écrit a été traduit en français sous le

Comme si le vrai et le beau ne pouvaient point devenir un sujet de rire pour l'homme léger et le cœur mal fait! Comme s'il ne pouvait pas y avoir des Scarrons pour travestir des Virgiles[1]! Ces idées fausses se

titre d'*Essai sur l'usage de l'enjouement dans la conversation*, in-12; La Haye, 1710.

[1] Warburton, pour prouver que le ridicule n'est nullement une preuve de fausseté et d'erreur, donne l'exemple suivant dans sa *Divine Legation of Moses*, 4e édit., Londres, 1765, t. I, p. XVI-XVII. Sulpitius écrit à Cicéron, l. IV, Ep. V : « Ex Asia rediens, cum ab Ægina Megaram versus navigarem, cœpi regiones circumcirca prospicere. Post me erat Ægina ; ante, Megara ; dextra Piræus ; sinistra Corinthus : quæ oppida quodam tempore florentissima fuerunt, nunc prostrata, et diruta ante oculos jacent. Cœpi egomet mecum sic cogitare : Hem ! nos homunculi indignamur, si quis nostrum interiit, aut occisus est, quorum vita brevior esse debet, cum uno loco tot oppidum cadavera projecta jaceant? » — Quoi de plus juste et de plus sensé que cette réflexion? Et cependant elle n'en a pas moins été tournée en ridicule par un célèbre poète burlesque français :

Superbes monuments de l'orgueil des humains,
Pyramides, tombeaux, dont la vaine structure
A témoigné que l'art, par l'adresse des mains
Et l'assidu travail, peut vaincre la nature!
Vieux palais ruinez, chefs-d'œuvre des Romains,
Et les derniers efforts de leur architecture,
Colisée, où souvent les peuples inhumains
De s'entr'assassiner se donnaient tablature,
Par l'injure des ans vous estes abolis,
Ou du moins la plus part vous estes demolis ;
Il n'est point de ciment que le temps ne dissoude.
Si vos marbres si durs ont senti son pouvoir,
Dois-je trouver mauvais qu'un meschant pourpoint noir,
Qui m'a duré deux ans, soit percé par le coude ? (SCARRON.)

» Ce qu'il faut observer tout d'abord ici, c'est la résistance supérieure de la vérité. Le poète burlesque, avant de pouvoir jeter un air de ridicule sur cet admirable sentiment, a été obligé de changer l'image et de substituer à Égine, Mégare, etc., les pyramides et le Colysée. Ces derniers, comme monuments de l'orgueil et de la folie

retrouvent dans ses publications postérieures, notamment dans ses *Réflexions mêlées,* consacrées en partie à défendre les ouvrages que nous venons d'indiquer. Dans le *Soliloque ou avis à un auteur,* publié en 1710, il manifesta de plus en plus son peu de respect pour l'Ancien Testament[1]. En 1709, il avait néanmoins défendu avec éloquence l'existence de Dieu et de la Providence, dans ses *Moralistes, rhapsodie philosophique.* C'est spécialement dans cet écrit qu'il se montre déiste et rationaliste. Ses *Recherches sur la vertu* réduisent en système l'optimisme, et Diderot en a tiré ses *Principes de philosophie morale ou essai sur le mérite et la vertu.*

L'auteur des *Caractéristiques* est le seul écrivain déiste dont les œuvres aient une valeur littéraire. Une des autorités critiques de la Grande-Bretagne, Blair, dit à ce sujet :

Lord Shaftesbury est certainement un écrivain d'un grand mérite : on pourrait lire avec fruit ses ouvrages, pour ce qu'ils contiennent de relatif à l'étude de la philosophie morale, s'il n'y avait répandu, contre la religion chrétienne,

humaine, supportaient aisément un tour ridicule, tandis que les villes grecques, nourricières des arts et du commerce, le plus noble fruit de la sagesse et de la vertu de l'homme, se prêtaient beaucoup moins à paraître sous ce faux jour. Mais combien de lecteurs du poète ont-ils pu découvrir comment on leur donnait le change, lorsqu'il est très probable que lui-même ne s'en est pas aperçu... et qu'il a été le premier dupe de sa propre tromperie. »

[1] Simon a donné une traduction française de cet opuscule : *Soliloque ou entretien avec soi-même*, in-8°, Paris, 1771. Réimprimé sans nom d'auteur en 1773 sous le titre de *Conseils*, in-8°, Paris.

tant d'insinuations malignes et insidieuses, pleines d'aigreur et de fiel, qui ne font honneur à sa mémoire ni comme homme ni comme écrivain. Son style a des beautés de plusieurs genres : il est ferme et soutenu, riche et harmonieux. Nul autre auteur anglais n'a apporté autant de soin à la construction régulière de ses périodes, à la propriété des termes, à la cadence des phrases. Il en résulte que son langage a beaucoup de pompe et d'élégance, et il n'est pas étonnant qu'il ait été hautement admiré par quelques lecteurs. Cependant il est fort défiguré par sa raideur et son affectation perpétuelle. C'est là un défaut capital. Sa Seigneurie ne peut rien dire avec simplicité. Il semble avoir cru indigne de lui de parler comme tout le monde, et au-dessous d'un homme de qualité de s'exprimer comme le vulgaire. En conséquence, il chausse toujours le cothurne, il est plein de circonlocutions et d'une élégance artificielle[1]. Dans chaque phrase, nous remarquons les traces du travail et de l'art ; rien de ce naturel aisé qui exprime un sentiment partant du cœur et coulant de source. Il aime à l'excès les figures et ornements de tout genre, il les emploie quelquefois avec bonheur, mais ce goût se montre trop, et quand il a rencontré une métaphore ou une allusion qui lui

[1] Shaftesbury ne nomme jamais un auteur que dans ses notes. Dans le texte, il le désigne toujours par des périphrases. Blair a relevé plus particulièrement ce défaut dans la leçon x : « Dans son traité intitulé *Avis à un auteur,* il emploie deux ou trois pages à parler d'Aristote, mais il ne le nomme jamais autrement que le maître de la critique, le puissant génie, le juge de l'art, le prince des critiques, le grand maître de l'art, le parfait philologue. De même ailleurs, le vénérable père de la poésie, le patriarche de la philosophie et un disciple de noble race et de haut génie, telles sont les seules expressions par lesquelles il consente à désigner Homère, Socrate et Platon. » Son portrait, p. 46, nous donne bien l'idée de cet homme apprêté et solennel.

plaît, il ne sait plus s'arrêter. Ce qu'il y a de plus étonnant, c'est qu'il faisait profession d'admirer la simplicité : il la loue toujours dans les anciens et il blâme les modernes d'en manquer, quoiqu'il en manque lui-même autant qu'aucun autre auteur moderne. Lord Shaftesbury possédait une délicatesse et un raffinement de goût poussé à un degré que nous pourrions appeler excessif et maladif. Mais il avait peu de chaleur et de passion, peu de sentiments forts et vigoureux, et sa froideur naturelle l'avait amené à recourir à cette forme artificielle et majestueuse qui distingue ses écrits. Il n'aimait rien tant que la raillerie et les traits d'esprit, mais il était loin de réussir en ce genre. Il essaie souvent, mais toujours avec gaucherie; il est guindé jusque dans ses plaisanteries; il rit, non pas naturellement, comme un homme, mais par effort, comme un écrivain[1].

Malgré ces défauts, peut-être même en partie à cause de ces défauts, qui ont beaucoup d'affinité avec l'esprit britannique, le style de lord Shaftesbury lui assura de nombreux lecteurs. La modération relative de ses attaques les rendit aussi plus dangereuses. Elles ne choquaient point au même degré que les violences de Toland ou les grossièretés de Charles Blount. Elles étaient d'ailleurs comme noyées dans un flot d'autres considérations et s'insinuaient dans l'esprit d'une façon imperceptible, sans effrayer celui qu'elles pervertissaient. Le vernis de scepticisme aristocratique et dédai-

[1] H. Blair, *Lectures on Rhetoric and Belles-Lettres*, Lect. XIX, édit. de New-York, in-8°, 1824, p. 188. Cf. la traduction française de P. Prévost, *Cours de rhétorique et de Belles-Lettres*, 2e édit., in-8°, Paris, 1821, t. I, p. 455-456.

gneux dont elles étaient couvertes achevait de les rendre pernicieuses, car nul venin n'est plus subtil et ne produit dans l'âme de plus grands ravages que celui du doute. Il n'y avait point jusqu'à cette arme de l'ironie, que l'auteur de la *Lettre sur l'enthousiasme* maniait si volontiers, qui ne fût funeste à plusieurs. Combien sont victimes du respect humain et redoutent le ridicule plus encore que l'erreur! C'est ainsi que Shaftesbury fut nuisible à la religion et à l'Écriture.

En séparant la morale de la religion, il fit aussi beaucoup de mal aux bonnes mœurs. Quand on enlève la barrière de la religion, le vice semble avoir autant de droits que la vertu. L'exemple de Mandeville (1670-1733) en fait foi[1]. Bernard de Mandeville était d'origine française, mais il était né en Hollande et avait été naturalisé anglais. Sa fable des Abeilles (1714) est demeurée célèbre. Elle se composait de cinq cents vers; avec les commentaires qu'il y joignit plus tard, elle forma deux gros volumes[2].

Une ruche spacieuse, bien peuplée, vivait dans le luxe et dans l'aisance. Aucune société d'abeilles n'était plus heureuse, mais aucune aussi ne s'abandonnait plus librement à toute espèce de vices. C'était là précisément la source de sa prospérité. Tant que l'homme de loi y

[1] Ed. Engel, *Geschichte der englischen Litteratur* (t. IV de *Geschichte der Weltlitteratur*), in-8°, Leipzig, 1884, p. 315.

[2] *The Fable of the Bees or private vices, publick benefits*, 2 in-8°, 5e édit., Londres, 1738 (B. N., Y 6622 B). La fable elle-même est intitulée : *The grumbling hive or knaves turned honest*, *ibid.*, t. I, p. 1-24.

fut un filou, le médecin un charlatan, le prêtre de Jupiter un paresseux et un ami de l'argent, le juge un vendeur de la justice, la ruche fut un véritable séjour de félicité :

Thus every part was full of vice,
Yet the whole mass a Paradise[1].

Ainsi chaque partie était remplie de vices,
Et cependant la ruche était un paradis.

Mais, hélas ! un jour tous ces pécheurs eurent envie de se convertir. Les vices disparurent, et le bonheur disparut avec eux, tant il est vrai que le mal est un rouage essentiel dans la machine du monde !

Fraud, Luxury and Pride must live,
Whilst we the Benefits receive[2].

La fraude, le luxe et l'orgueil doivent vivre,
Puisque nous en recueillons le bénéfice.

Voilà où mène la négation de la révélation et du surnaturel[3].

[1] *The Fable of the Bees*, t. I, p. 8.

[2] *Ibid.*, t. I, p. 23.

[3] Les principales erreurs de Mandeville dans sa *Fable des Abeilles* ont été réfutées directement par J.-Fr. de Luc, *Observations sur les savants incrédules et sur quelques-uns de leurs écrits*, ch. XXX et suiv., in-8°, Genève, 1762, p. 302 et suiv.

CHAPITRE IV.

COLLINS ET LES PROPHÉTIES.

Pendant que Toland poussait les esprits au panthéisme et Shaftesbury, au scepticisme, Antoine Collins (1676-1729) attaquait directement l'anglicanisme. Issu d'une noble famille du comté de Middlesex et ami de Locke, tour à tour juge de paix, trésorier du comté d'Essex et plusieurs fois membre du Parlement, il consacra la principale partie de sa vie à écrire contre la religion et contre la Bible. Nous retrouvons chez lui plusieurs des idées de son contemporain, lord Shaftesbury, mais il n'a point pour l'Église établie les ménagements du comte diplomate. Dans un premier ouvrage, son *Essai sur l'usage de la raison*[1], publié en 1707, il soumet la foi et les vérités révélées au jugement de notre intelligence. Il déclare que les Anglais ont le droit de consulter la lumière naturelle de la raison avant d'accepter les trente-neuf articles qui sont le résumé de la foi anglicane. Il pose en principe que l'acquiescement de l'esprit à une proposition quelconque est proportionné

[1] *Essay concerning the use of reason in propositions the evidence whereof depends upon human testimony*, in-8°, 1708. Tous ses ouvrages ont été publiés sans nom d'auteur.

au degré d'évidence avec lequel elle se présente à notre esprit. De là, il déduit deux règles fort captieuses. La première, c'est que tout ce qui dans l'Écriture choque notre raison, si nous l'entendons dans le sens littéral, doit être interprété dans un sens métaphorique, comme les passages où il est dit : « Dieu s'est repenti, » et autres expressions analogues. La seconde, c'est que les faits ou les assertions qui ne s'accordent point avec notre manière de voir sur Dieu ou sur le caractère des écrivains sacrés, doivent être rejetées comme interpolées. Ces deux règles permettent de se faire aisément une religion à sa guise et de bouleverser, d'altérer l'Ancien et le Nouveau Testament, de façon à n'y laisser que ce qui nous plaît. C'est une large application du principe du libre examen. Mais Collins oublie, comme quelques-uns des déistes qui l'ont précédé, qu'il y a une grande différence entre ce qui est au-dessus de la raison et ce qui est contraire à la raison; en rejetant toutes les vérités qui dépassent notre intelligence bornée, il ne contredit pas seulement l'enseignement de la religion, il contredit aussi celui de la saine philosophie, d'après laquelle bien des choses que nous ne pouvons comprendre n'en sont pas moins certaines. « Le monde intellectuel, sans en excepter la géométrie, a dit J.-J. Rousseau, est plein de vérités incompréhensibles et pourtant incontestables, parce que la raison qui les démontre existantes, ne peut les toucher, pour ainsi dire, à travers les bornes qui l'arrêtent, mais seulement les apercevoir : tel est le dogme de l'existence de Dieu[1]. »

[1] *Lettre à d'Alembert*, *Œuvres*, édit. Furne, t. III, 1846, p. 117.

Collins alla beaucoup plus loin, en 1713, dans son *Discours sur la liberté de penser*[1], véritable manifeste de parti, qui mit à la mode l'expression de *libre-pensée*[2]. C'est un panégyrique de l'indépendance et de la liberté ou plutôt de la licence de penser. D'après l'auteur, les chrétiens ont grand tort de s'élever contre la libre critique. Ils ont peur des recherches dans le domaine de la révélation et cependant, dit-il, en reprenant une des objections favorites de lord Shaftesbury, ils ne peuvent savoir sans leur secours, au milieu des variantes du Nouveau Testament, quelles sont les leçons véritables. Il cite avec complaisance le passage suivant de Whitby : « La prodigieuse quantité de lectures différentes recueillies par ce docteur (Mills) doit naturellement remplir l'esprit de doutes et de soupçons et ne promettre rien de certain de ces Livres, qui sont donnés à lire en

[1] *A Discourse of Free Thinking occasioned by the rise and growth of a sect, call'd Freethinkers*, in-8°, Londres, 1713 (B. N., D² 5182). Traduit en français sous le titre : *Discours sur la liberté de penser*, in-12, Londres (La Haye), 1714 (B. N., D² 5183). Cette traduction française eut une seconde édition en 1717 et une troisième en 1766. Elle avait été faite sous les yeux mêmes de Collins, mais avec des changements considérables, introduits sans prévenir le lecteur, afin de rectifier les erreurs trop grossières que les critiques et en particulier Bentley, y avaient relevées. Voir J. Leland, *A view of the principal deistical Writers*, 5e édit., 1766, t. I, p. 90. — Parmi ceux qui réfutèrent Collins, mentionnons ici W. Whiston, *Reflections on an anonymous Pamphlet entituled A Discourse of Free Thinking*, in-8°, Londres, 1713. Nous parlerons plus loin d'autres réfutations.

[2] Ce mot de libre-pensée et de libres-penseurs était si nouveau que le traducteur français n'osa pas s'en servir, et, dans son titre, donna aux libres-penseurs le nom alors courant d'esprits forts : *Discours sur la liberté de penser, écrit à l'occasion d'une nouvelle secte d'esprits forts ou de gens qui pensent librement.*

tant de différentes manières, et qui varient si fort, non seulement à chaque verset, mais encore en chaque partie d'un verset[1]. » Collins ajoute pour son propre compte :

1° Si nos auteurs inspirés avaient eu entre les mains un manuscrit original des Écritures, qui subsistât encore, ou si les différents copistes dans tous les temps de l'Église avaient été inspirés, lorsqu'ils les ont transcrites, il se pourrait faire que nous aurions un texte très parfait de cet excellent Livre, dans ce qui en a été imprimé. 2° Mais puisqu'il n'a pas plu à la Providence divine de se servir de ces deux moyens, et qu'on suppose que notre salut dépend de la véritable intelligence des Écritures, nous sommes obligés d'établir notre foi sur un fondement très incertain et d'avoir recours à la critique, pour, dans ce nombre infini de différents textes, en choisir un que nous puissions nous approprier, à peu près comme nous faisons à l'égard de Térence ou de quelque autre ancien auteur. 3° Il y a encore plus d'incertitude à déterminer les paroles de l'Écriture par les conjectures de la critique qu'il ne s'en trouve à l'égard de tous les autres livres des anciens, parce que la quantité des textes dont la lecture varie si fort dans les Écritures ne provient pas seulement de l'ignorance et de la négligence, mais encore d'un propos délibéré, à dessein de soutenir des sentiments orthodoxes ou hérétiques; au lieu que l'ignorance et la négligence de ceux qui ont transcrit les anciens auteurs est la seule cause de la diversité qui se trouve dans la lecture qu'on en fait[2].

[1] Whitby, *Examen var. Lect. Millii*, p. 34; *Discours sur la liberté de penser*, 1714, p. 130; *A discourse of Free Thinking*, p. 71-72.

[2] *Discours sur la liberté de penser*, p. 131-132. Ces développements ne sont pas dans l'original anglais.

Collins conclut de là que « le canon est fort incertain » et « les Écritures autant douteuses qu'on peut l'imaginer[1]. » On sera surpris de voir un homme de sens s'appuyer sur des raisons si futiles pour ébranler le Christianisme. Wetstein, dit-il[2], n'a pas trouvé moins de trente mille variantes dans le Nouveau Testament. Depuis on en a trouvé bien davantage, mais peu importe ; le chiffre ne fait rien à l'affaire, car l'importance de l'immense majorité des leçons diverses est nulle et la presque totalité du texte, dans ce qui est essentiel, est établie d'une manière certaine. Cela nous suffit et rend les arguments de Collins sans valeur.

Du reste, l'auteur du *Discours sur la liberté de penser* cherche moins à convaincre qu'à éveiller des doutes et, sur ce point comme sur bien d'autres, il se rapproche de Shaftesbury, dont il reproduit même plus d'une fois les idées. Son but paraît être d'établir qu'on ne doit rien croire sans examen, cependant quand on va au fond de sa pensée, on s'aperçoit qu'il cherche à persuader que cet examen n'aboutit à aucune certitude. Les hommes sont toujours tombés dans une multitude d'erreurs. A toutes les époques, il y a eu de faux miracles, de fausses révélations. Les théologiens ont soutenu des systèmes fort peu raisonnables. De tout cela il conclut, à l'exemple de Shaftesbury, que l'athéisme est préférable à la superstition[3]. Comme si les faux miracles prouvaient qu'il

[1] *Discours sur la liberté de penser*, p. 126-127.
[2] *Ibid.*, p. 129.
[3] *Ibid.*, p. 81, 125 et suiv., 156.

n'y en a pas de vrais ! Comme si la fausse monnaie était une raison de croire qu'il n'y en a point de bonne ! Les opinions contestables ou même erronées de certains théologiens n'ébranlent point la vérité, et les abus de la superstition n'atteignent point la religion elle-même. Collins, pour établir le contraire, morcelle, dénature les pages qu'il cite[1] et surtout a bien soin de ne présenter au lecteur qu'un côté de la question.

[1] En voici un exemple entre autres. Afin de corroborer ce qu'il dit au sujet de la corruption du texte sacré et que nous avons rapporté, il ajoute : « Pour mieux appuyer cette opinion, le Dr Mills a découvert un passage, dont fort peu de personnes avaient été informées avant lui, et qui avait même échappé au Père Simon dans les recherches exactes qu'il a faites, avec tant de peine, afin de prouver l'incertitude du texte de l'Écriture. Ce passage, qui fait mention d'une altération générale du texte des quatre Évangiles, faite dès le VIe siècle, se trouve dans le *Chronicon* de Victor de Tunones, évêque d'Afrique, qui fleurissait dans ce temps-là. Ce *Chronicon* n'a été imprimé qu'à Ingolstadt l'an 1600 par Canisius, et par Joseph Scaliger dans son édition du *Chronicon* d'Eusèbe. Or ce passage est conçu en ces termes : *Sous le consulat de Messala et par le commandement de l'empereur Anastase, les Saints Évangiles ont été corrigés et réformés, se trouvant avoir été écrits par des Évangélistes qui étaient des idiots.* Ce docteur ajoute que S. Isidore, évêque de Séville, rapporte le même fait dans son *Chronicon.* » *Ibid.*, p. 132-133. — Voici le texte de Victor : « Messala consule (a. 505), Constantinopoli, jubente Anastasio imperatore, Sancta Evangelia tanquam ab idiotis Evangelistis composita, reprehenduntur et emendantur. » Migne, *Patr. lat.*, t. LXVIII, col. 950. Collins le traduit ainsi en anglais : « In the Consulship of Messalla, at the command of the Emperor Anastasius, the Holy Gospels, as written *idiotis Evangelistis*, are corrected and amended. » *A Discourse of Free Thinking*, p. 73. Leland dit à ce sujet : « Ce à quoi Collins semble attacher la plus grande importance, c'est un passage de Victor de Tunones, dans lequel il est dit que, sur l'ordre de l'empereur Anastase, les Saints Évangiles furent corrigés et amendés. C'est ce que

Ces attaques, en pays protestant, au nom de la liberté de penser, contre le Christianisme, produisirent

notre auteur appelle « la mention d'une altération générale des quatre Évangiles au sixième siècle. » Et il dit que ce passage a été découvert par le Dr Mills et qu'il était peu connu auparavant. Il aurait bien dû remarquer ce qu'ajoute le Dr Mills, qu'il est certain que ces Évangiles altérés n'ont jamais été publiés ; que si cette publication avait été faite, elle aurait été mentionnée avec indignation par tous les historiens et ne se serait pas trouvée seulement dans un passage obscur (*blind*) d'une chronique sans autorité (*puny*). C'est bien là un des exemples les plus frappants de la puissance du préjugé et du fanatisme contre le Christianisme, sur les esprits qui se glorifient du nom de libres-penseurs, que l'usage qu'ils ont fait d'une telle anecdote pour prouver l'altération générale des Évangiles. — Supposé qu'Anastase eût eu l'intention de falsifier les copies des Évangiles, quoiqu'il soit tout à fait improbable qu'il eût osé le tenter, il n'aurait pu en avoir entre les mains que quelques exemplaires. Un nombre bien plus considérable en serait resté dans les différentes parties de l'empire... Si l'on admet, par impossible, qu'il eût pu réunir tous les exemplaires de l'empire d'Orient, il n'aurait pu du moins s'emparer de ceux qui existaient en nombre incalculable dans l'empire d'Occident, où il avait peu ou point de pouvoir, et ils auraient fait découvrir immédiatement les altérations et les corruptions, s'il y en avait eu. » J. Leland, *A view of the principal deistical Writers*, t. I, p. 85. — La traduction du texte de Victor contient, de plus, une vilenie qui a été vertement relevée par le philologue Bentley (voir p. 75, note 2). « *Ab idiotis Evangelistis*, par des Évangélistes idiots, dit notre auteur, qui, s'il est de bonne foi dans sa traduction, se montre lui-même un véritable idiot dans l'acception grecque et latine de ce mot. Ἰδιώτης, *Idiota, illiteratus, indoctus, rudis*. Voir du Fresne dans ses Glossaires. Il remarque qu'*idiota* pour un *idiot* ou *fou naturel* est particulier à votre loi anglaise, sur quoi il cite Rastal. Victor entendait-il donc les mots « Evangélistes idiots » dans votre sens anglais ? Non ; il voulait dire *illettrés, non instruits*. Que devons-nous donc penser de la scandaleuse traduction de notre auteur ? Que choisira-t-il entre cette double alternative : connaissait-il le sens de Victor, ou ne le connaissait-il pas ? » *Remarks*, § XXXIII, p. 113.

un grand émoi. De tous côtés surgirent des réfutations. Parmi ceux qui répondirent en Angleterre[1], on distingua surtout Bentley. Il publia des *Remarques* contre Collins, sous le pseudonyme de « Phileleutherus Lipsiensis[2]. » Ce qu'il dit en particulier au sujet des réflexions de l'auteur déiste concernant les variantes du Nouveau Testament est judicieux et sage[3]. Il relève sans ménagement et avec beaucoup de science toutes les erreurs de Collins et en particulier ses mutilations et fausses interprétations de textes.

Mais il y a un côté faible dans Bentley et dans tous les autres adversaires de Collins : n'osent point saisir

[1] Un auteur anonyme, Henri Scheurléer ou Jean Rousset (d'après Barbier, *Dictionnaire des anonymes*), réfuta Collins dès 1715, en français, dans *Le parti le plus sûr ou la vérité reconnue au sujet du Discours de la Liberté de penser*, in-12, Bruxelles, 1715 (B. N., D² 5188).

[2] *Remarks upon a late Discourse of Free Thinking, in a Letter to F[rancis] H[are], D. D.*, by Phileleutherus Lipsiensis, 2 vol., 1713. Ces *Remarques* avaient déjà eu huit éditions en 1743. Armand de la Chapelle en a donné une traduction française, sous ce titre : *La friponnerie laïque des Esprits forts d'Angleterre ou Remarques de Philéleuthère de Leipsick, sur le Discours de la liberté de penser, traduites sur la septième édition*, par M. N. N., in-12, Amsterdam, 1738. La première partie du titre est une allusion à l'ouvrage de Collins intitulé : *Priestcraft in perfection or a Detection of the fraud*, etc., 1709. Ce pamphlet avait eu une seconde et une troisième édition en 1710. — La huitième édition anglaise des *Remarks* est reliée à la suite du *Discourse of Free Thinking*, dans l'exemplaire de la Bibliothèque nationale, D² 5182.

[3] *La friponnerie laïque*, Remarque XXXII, p. 168-213. Voir aussi, Remarque XXXIII, p. 214-240, la réponse à ce que dit Collins sur le passage de la *Chronique* de Victor de Tunones (*Remarks*, 8e édit., p. 88-109), et sur Victor, p. 112-120.

le taureau par les cornes, c'est-à-dire combattre son principe même, qui est la base du protestantisme. Bentley, comme l'avait fait Locke, comme le fit aussi Clarke, admet que la raison a le droit d'examiner et de discuter la religion et la révélation en pleine liberté, parce que la raison est une révélation naturelle et la révélation proprement dite une révélation raisonnable. C'est accepter le rationalisme. La raison a sans doute le droit d'examiner si la révélation est réelle et sur quels fondements elle est établie; mais, quant à son contenu, pourvu qu'il ne renferme rien d'absurde et de contradictoire, il n'est plus du domaine de la raison, il ne dépend point d'elle, comme l'ont soutenu les apologistes anglicans[1]. L'intelligence humaine n'a qu'à s'incliner devant l'intelligence infinie.

Collins avait donc obtenu, de la part de ses ennemis mêmes, des concessions importantes. A la suite de la

[1] Les réfutations les plus importantes du *Discours sur la liberté de penser,* après celle de Bentley, furent celles d'Ibbot, de Crousaz et de Whiston. Benjamin Ibbot prêcha en 1713 et 1714 seize conférences de la fondation Boyle. Elles sont résumées dans le t. III, p. 3-104, de *A Defence of natural and revealed religion, being an abridgment of the Sermons preached at the Lecture founded by R. Boyle* (par G. Burnet), 4 in-8°, Londres, 1737, sous le titre de *The true notion of the exercise of private judgment or free Thinking.* — L'arien Whiston répondit par ses *Reflections on an anonymous pamphlet entitled : A discourse of Free Thinking,* Londres, 1713; de Crousaz, par un *Examen du Traité de la liberté de penser,* Amsterdam, 1718. Dès l'année 1713, on comptait en Angleterre vingt réfutations du *Discours sur la liberté de penser,* auxquelles s'en ajoutèrent quatorze autres les années suivantes. Lechler, *Geschichte des englischen Deismus,* p. 230.

publication de son *Discours sur la liberté de penser* et des vives polémiques qu'il avait soulevées, il garda pendant treize ans le silence. Au bout de ce temps, en 1724, il rentra en lice, à l'occasion d'un ouvrage de Whiston (1667-1752), *Essai sur la restauration du vrai texte de l'Ancien Testament*[1]. Whiston était arien. Il soutenait des opinions étranges. Il rangeait dans le canon du Nouveau Testament les Constitutions apostoliques, l'Épître de saint Barnabé, le *Pasteur* d'Hermas, etc. Il croyait aussi que l'Ancien Testament avait été corrompu par la malice des Juifs et n'était plus de nos jours tel qu'il avait été du temps de Notre-Seigneur. Par son *Essai,* il prétendit rétablir le texte biblique dans son état primitif. Une pareille tentative donnait beau jeu à la critique. Collins s'empressa de saisir cette occasion pour attaquer avec plus de violence et plus directement encore qu'il ne l'avait fait jusque-là le Christianisme et les Écritures. Dans son *Discours sur les fondements de la religion chrétienne*[2], publié au sujet

[1] W. Whiston, *An essay towards restoring the true Text of the Old Testament, and for vindicating the citations made thence in the New Testament,* Londres, 1722.

[2] *A Discourse of the grounds and reasons of the Christian Religion, in two parts : The first containing some considerations on the Quotations made from the Old in the New Testament, and particularly on the Prophesies cited from the former and said to be fulfilled in the latter; the second containing an Examination of the Schema advanced by Mr. Whiston in his Essay towards restoring the true Text of the old Testament, and for vindicating the citations thence made in the New Testament; to which is prefix'd an Apology for free debate and liberty of Writing.* In-8°, Londres, 1724 (B. N., D² 5189). L'ouvrage de Whiston qu'examina Collins

de l'*Essai* de Whiston, il prétend que les prophéties, unique fondement sur lequel on veut appuyer la foi, ne prouvent rien. Il répète ce qu'avait déjà dit Shaftesbury : « Les miracles ne peuvent pas démontrer la vérité d'une doctrine [1]. » Ils ne sont rien ; aussi n'en dit-il que ce seul mot incidemment, pour prévenir l'objection qu'on pourrait tirer, contre sa doctrine, de leur existence. A l'en croire, la religion repose uniquement et exclusivement sur les prophéties. S'il existe réellement des prophéties, le Christianisme est vrai ; si, au contraire, il n'en existe point, le Christianisme est faux. Or, en réalité, il n'y a point de véritables prophéties. Ce que l'on appelle de ce nom n'est qu'un leurre. On accorde sans doute, dans le Nouveau Testament, à certains passages de l'Ancien, une valeur prophétique, mais ce n'est qu'en leur attribuant un sens qu'ils n'ont point. Afin de le démontrer, Collins choisit cinq prophéties [2] ; il

est résumé dans G. Burnet, *A Defence of natural and revealed Religion*, t. II, p. 229-269. *Le Discours sur les fondements de la religion chrétienne*, 1re partie, a été traduit en français, par d'Holbach, à ce qu'on croit, dans l'*Examen des prophéties qui servirent de fondement à la religion chrétienne*, in-12, Londres, 1768.

[1] « Nor can miracles, said to be wrought by Jesus and his Apostles, in behalf of Christianity, avail any thing in the case : for miracles can never render a foundation valid, which is in itself invalid, can never make a false inference true ; can never make a Prophesy fulfill'd, which is not fulfill'd, etc. » *A Discourse of the grounds*, p. 31-32. Cf. p. 37.

[2] 1° La prophétie d'Isaïe, VII, 14, sur la Vierge qui enfante, Matt., I, 22-23 ; 2° le retour du Sauveur d'Égypte, Matt., II, 15 ; 3° le séjour à Nazareth, Matt., II, 23 ; 4° S. Jean-Baptiste et Élie, Matt., II, 14 ; 5° l'aveuglement des Juifs à la venue du Messie, Is., VI, 9 ; Matt.,

les examine en détail, les discute, affirme que, prises à la lettre, elles ne peuvent être considérées comme des prédictions; ce n'est qu'en les interprétant d'une façon allégorique et mystique qu'il est possible de les appliquer à Jésus-Christ. D'après lui, elles sont donc sans valeur.

Dans son *Discours sur la liberté de penser,* il avait fait des prophètes juifs l'étrange peinture suivante :

> Les Prophètes (qui recevaient l'éducation la plus savante parmi les Juifs et étaient élevés dans les Universités appelées Écoles des Prophètes, où, entre autres moyens, pour éveiller en eux l'Esprit prophétique, on leur faisait jouer de la musique et boire du vin), les Prophètes étaient de grands Libres-Penseurs. Ils ont écrit contre la Religion établie des Juifs (que le peuple regardait comme instituée par Dieu lui-même) avec autant de liberté que s'ils l'avaient crue une imposture [1].

Des libres-penseurs comme les prophètes ne peuvent pas évidemment avoir prédit la venue de Jésus-Christ.

Pour corroborer son argumentation, Collins soutient que c'est peu de temps seulement avant la naissance de Notre-Seigneur que les Juifs commencèrent à attendre un Messie [2]. De plus, dans toute sa discussion, il

XIII, 34-35. *A Discourse of the grounds and reasons of the christian religion,* p. 40-48; 61-77. De ces cinq prophéties, la seconde et la troisième sont seules citées par S. Matthieu dans un sens spirituel.

[1] *A Discourse of Free Thinking,* p. 121. La traduction française de 1714, p. 224-225, atténue la force des expressions anglaises.

[2] *A Discourse of Free Thinking,* p. 33.

raisonne comme si les Évangélistes, ou plutôt saint Matthieu, car il ne s'occupe que de lui, avaient cité toutes les prophéties de l'Ancien Testament se rapportant à Jésus-Christ et comme si ces prophéties étaient au nombre de cinq. Ce sont là des erreurs manifestes.

Les attaques de Collins dans son *Discours sur les fondements de la religion* provoquèrent naturellement de nombreuses réponses, comme l'avait déjà fait son *Discours sur la liberté de penser*. Whiston, qui avait été personnellement mis en cause, n'y fit pas moins de trois répliques[1]. Samuel Clarke[2] et Thomas Sherlock, doyen de Chichester et depuis évêque de Londres[3], se distinguèrent entre tous par leurs réfutations. Ils reconnurent qu'il y avait quelques passages de l'Ancien Testament qui pouvaient être cités dans le Nouveau par voie d'allusion et d'accommodation, mais ils soutinrent et prouvèrent que plusieurs prophéties étaient citées et appliquées dans le sens propre et littéral.

[1] Whiston, *A list of suppositions and affections in a late Discourse of the grounds*, etc., 1724; *The literal accomplishment of Scripture prophecies, being a full answer to a late Discourse of the Grounds*, etc., 1724; *A Supplement to the Literal accomplishment*, etc., 1725.

[2] S. Clarke, *A Discourse of the connexion of the prophecies in the Old Testament and the application of them to Christ*, 1725.

[3] Th. Sherlock, *The Use and Intent of prophecy in the several ages of the Church, in six Discourses*, 1725. Cet ouvrage a eu de nombreuses éditions. Il fut traduit en français en 1729. Migne l'a publié dans le t. VII des *Démonstrations évangéliques : De l'usage et des fins de la prophétie dans les divers âges du monde, et les témoins de la résurrection de Jésus-Christ, examinés et jugés selon les règles du barreau.*

Collins voulut tenir tête à tous ses adversaires. Il s'efforça de leur répondre, en 1726, dans son *Système de la prophétie littérale*[1]. C'est le dernier ouvrage qu'il ait publié contre la religion et le moins mesuré de tous. Piqué par la contradiction, il est plus franc et plus explicite. Il aggrave tout ce qu'il avait déjà avancé. Il nie jusqu'à l'existence des prophéties messianiques. « Les Sadducéens, qui s'en tenaient au sens littéral des Écritures, ne devaient pas attendre le Messie, vu qu'il n'est nulle part annoncé d'une façon claire et précise dans l'Ancien Testament. Les docteurs de la loi, les Scribes et les pharisiens, quoique grands allégoristes, bien loin de trouver dans Jésus les caractères du Messie, lui furent, comme on sait, toujours très opposés[2]. » L'idée d'un libérateur germa dans la tête des gens du peuple. Elle fut le fruit d'un patriotisme exalté par l'oppression romaine. « L'histoire des Juifs et tous leurs livres sacrés étaient remplis d'exemples d'hommes merveilleux, suscités en des temps divers par la divinité pour délivrer son peuple des maux qu'il éprouvait. D'où l'on voit que rien n'était plus simple pour les Juifs que d'espérer que

[1] *The scheme of literal prophecy, considered in a view of the controversy occasioned by a late book entitled : A Discourse of the grounds*, etc., 2 in-12, Londres, 1726 (avec une seule pagination). On trouve à la fin de la Préface, p. X-XVI, la liste bibliographique de trente-un ouvrages publiés contre le *Discourse of the grounds*, de 1723 à 1726. Une traduction abrégée du *Scheme* se trouve dans l'*Examen des prophéties qui servent de fondement à la religion chrétienne*, in-12, Londres, 1768, p. 118-234 (B. N., D[2] 3712 A. Réserve).

[2] *Examen des prophéties*, p. 127. Cf. *The Scheme of literal prophecy* (B. N., D[2] 5190), p. 20-22.

le Dieu qui les avait choisis pour être un peuple chéri, qui leur avait promis de ne les abandonner jamais, qui les avait tant de fois délivrés, les délivrerait encore par les mêmes moyens[1]. » Les Apôtres partagèrent cette erreur populaire. « Les disciples de Jésus ne s'attachèrent à lui d'abord que dans l'opinion qu'il était le conquérant et le vainqueur attendu. (Ils) conclurent qu'ils s'étaient trompés sur son compte, quand ils le virent mourir au lieu de sauver Israel[2]. » Les nombreux textes des Targums qui appliquent formellement au Messie les prophéties anciennes qu'ils paraphrasent sont traités d'interpolations[3]. « Ce ne fut que dans le onzième siècle de notre ère que [la croyance au Messie] devint pour les Juifs un des articles fondamentaux de leur foi, temps auquel Moïse Maimonide l'inséra dans leur symbole[4]. »

Édouard Chandler, évêque anglican de Coventry et de Lichfield, puis de Durham († 1750), avait réfuté le *Discours sur les fondements de la religion* en citant un certain nombre de prophéties littérales sur l'avènement futur du Messie[5]. Collins s'efforce de lui répondre en

[1] *Examen des prophéties*, p. 126. Cette explication mérite d'être mentionnée, car Strauss a prétendu expliquer par la même idée l'origine mythique de la plupart des faits de la vie de Jésus, mais elle n'est pas exposée clairement dans le livre même de Collins, comme elle l'est dans l'abrégé. Cf. *Scheme of literal prophecy*, p. 10 et passim.

[2] *Examen des prophéties*, p. 124-125; *Scheme*, p. 14-16.

[3] « It seems to me most probable, that many of the places, wherein the Messias is expressly nam'd are interpolations. » *Scheme*, p. 16.

[4] *Examen des prophéties*, p. 126-127; *Scheme*, p. 20, 24-25.

[5] *A Defence of Christianity from the prophecies of the Old Tes-*

les reprenant une à une[1]. Il attaque surtout celles qui sont tirées du livre de Daniel. Pour se débarrasser de ce témoignage qui le gêne, il en nie l'authenticité[2]. Il en appelle à la clairvoyance du païen Porphyre[3]; il accumule à peu près tous les arguments dont se servent aujourd'hui les rationalistes pour nier, à son exemple, l'antiquité du livre de Daniel. Son antagoniste, Édouard Chandler, ne laissa pas sans réplique le *Système de la prophétie littérale*. Il prit vigoureusement la défense du quatrième grand prophète et en particulier de ses oracles relatifs au Messie[4]. Collins n'avait d'ailleurs rien répondu à une grande partie des raisons de ses adversaires, et plus d'une fois il avait dénaturé celles qu'il s'était efforcé de discuter. La plupart de ses critiques ont eu à se plaindre de ses procédés et ont relevé les altérations et les mutilations ou transformations qu'il a fait subir aux passages qu'il a cités[5].

On voit par tout ce que nous venons de dire que Collins, comme la plupart des déistes anglais et des incrédules de tous les temps, s'était rapproché de plus en plus du naturalisme. Il en était même arrivé peu à peu

tament, wherein are consider'd all the objections against this kind of proof, advanc'd in a late Discourse of the Grounds, etc., in-8°, 1725.

[1] *Scheme*, p. 105-220.

[2] *Ibid.*, p. 140-159. Il revient sur ce sujet à la fin de l'ouvrage, dans une *Addition*, p. 421-438. *Examen des prophéties*, p. 148-158.

[3] *Scheme*, p. 143; *Examen*, p. 152. Voir notre tome I, p. 172.

[4] *A vindication of the Defence of Christianity from the prophecies of the Old Testament*, 1728.

[5] J. Leland, *A view of the deistical Writers*, t. I, p. 99-100.

à nier les vérités fondamentales de la philosophie comme de la religion. Dans son *Discours sur la liberté de penser*[1], il ne rougit pas de préférer la morale d'Épicure à celle de l'Évangile. Épicure, d'après lui, est digne de tous nos respects, car il enseigne la plus divine de toutes les vertus, l'amitié. Nous devrions bien lui en savoir gré, nous autres chrétiens, et tâcher de l'imiter, car notre religion ne nous parle pas de cette vertu, si bien que le mot d'amitié ne se lit même pas dans le Nouveau Testament[2].

Déjà dans ses premières publications Collins avait révoqué en doute la spiritualité de l'âme. Le célèbre Clarke défendit contre Dodwell la croyance à l'immortalité. Collins intervint dans le débat et prit parti contre Clarke[3]. Il soutint que l'âme serait-elle simple de sa

[1] *Discours sur la liberté de penser,* 1714, p. 189-192; *A Discourse of Free Thinking,* p. 102-104.

[2] Si le mot « amitié, » comme tant d'autres noms abstraits, ne se lit pas dans les Évangiles, le mot φίλος, dans le sens d'ami, s'y lit fréquemment, ce qui revient au même que si l'on y lisait le mot « amitié. » Cf. Luc, VII, 6; XI, 5, 6, 8; XII, 4; XV, 6, 29; XVI, 9; XXI, 16; Joa., III, 29; XI, 11; XV, 13, 14, 15, etc. Cf. *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes*, p. 58. — Le comte de Shaftesbury avait aussi reproché au Christianisme, dans son *Sensus communis,* de n'avoir pas fait de l'amitié une vertu. Collins, *loc. cit.*, p. 291 (p. 104 du texte anglais), s'appuie sur Taylor.

[3] I. *A letter to Mr. Dodwell, containing some remarks, on a (pretended) demonstration of the immateriality and natural immortality of the soul, in Mr. Clarke's Answer to a late Epistolary Discourse,* in-8°, Londres, 1707 et 1709. — II. *A Defence of the argument made use of in a Letter to Mr. Dodwell,* in-8°, Londres, 1707 — III. *A Reply to Mr. Clarke's Defence of his Letter to Mr. Dodwell,* in-8°, Londres, 1707 et 1709. — IV. *Reflections on Mr. Clarke's*

nature, il ne s'ensuivrait point qu'elle fût immortelle. D'après lui, l'immatérialité et l'immortalité de l'âme ne peuvent se prouver que par la révélation. Renouvelant alors la distinction peu sincère qu'avaient faite avant lui plusieurs averroïstes et incrédules italiens : « Je doute comme philosophe, disait-il, et je crois comme chrétien. » On sait ce que valent de telles professions de foi. L'incrédule anglais nia la vie future, la rémunération morale et jusqu'à la liberté humaine[1], comme il nia les prophéties et la révélation. Les déterministes les plus ardents de nos jours ne font guère que reproduire ses arguments.

Collins a eu le triste honneur d'être un des auteurs préférés de Voltaire. Le patriarche de Ferney lui a fait

second Defence of his Letter to Mr. Dodwell, in-8°, Londres, 1707 et 1711. — V. *An Answer to Mr. Clarke's third Defence of his Letter to Mr. Dodwell*, in-8°, Londres, 1708 et 1711. Le tout a été publié en français sous le titre d'*Essai sur la nature et la destination de l'âme humaine, trad. de l'anglais sur la dernière édition, revue et corrigée par l'auteur*, in-8°, Londres, 1749 et 1769. L'athée Naigeon a inséré l'*Essai* dans l'*Encyclopédie méthodique, Philosophie ancienne et moderne*, t. I, 1791, p. 794-858.

[1] *Philosophical Enquiry concerning human Liberty*, in-8°, Londres, 1715. Ce travail fut traduit en français par Desmaiseaux, sous le titre de *Recherches philosophiques sur la liberté de l'homme* (Il a paru en 1756 une nouvelle traduction française de cet écrit sous le titre de *Paradoxes sur le principe des actions humaines*, avec un grand nombre de notes tout à fait matérialistes). Les *Remarques* de Clarke en réponse à Collins sont imprimées à la suite des *Recherches* de ce dernier dans P. Desmaiseaux, *Recueil de diverses pièces sur la philosophie, la religion naturelle, l'histoire*, etc., 2 in-12, Amsterdam, 1720. Les *Recherches* de Collins sont t. I, p. 245-350, et les *Remarques* de Clarke, p. 353-409. Naigeon a inséré en entier le traduction de 1756 des *Recherches, loc. cit.*, p. 751-792.

de nombreux emprunts et il aimait à le combler d'éloges, surtout à cause de ses attaques contre la liberté :

De tous les philosophes qui ont écrit hardiment contre la liberté, celui qui, sans contredit, l'a fait avec plus de méthode, de force et de clarté, c'est Collins[1]... Cette question sur la liberté de l'homme m'intéressa vivement. Je lus des scolastiques (?) et je fus comme eux dans les ténèbres. Je lus Locke, et j'aperçus des traits de lumière. Je lus le traité de Collins, qui me parut Locke perfectionné, et je n'ai jamais rien lu depuis qui m'ait donné un nouveau degré de connaissance[2].

Plusieurs historiens ont loué le caractère et même les vertus privées de Collins. Pour être dans la vérité et la justice, il faut rabattre considérablement de ces éloges. Ses écrits en faveur du déisme remplissent une période de vingt années (1707-1727), qui a été celle où

[1] *Éléments de philosophie de Newton*, Ire partie, ch. IV, *Œuvres*, édit. Didot, 1853, t. V, p. 679.

[2] *Le Philosophe ignorant*, § 13, *Œuvres*, t. VI, p. 26. Ce qui n'empêchait pas Voltaire d'écrire au roi de Prusse, le 8 mars 1738 : « Plus je m'examine, plus je me crois libre (en plusieurs cas). C'est un sentiment que tous les hommes ont comme moi ; c'est le principe inviolable de notre conduite : les plus outrés partisans de la fatalité absolue se gouvernent tous suivant les principes de la liberté. » En octobre 1737, il lui avait déjà écrit : « On aura beau faire des raisonnements spécieux contre notre liberté, nous nous conduirons toujours comme si nous étions libres, tant le sentiment intérieur de notre liberté est profondément gravé dans notre âme, et tant il a, malgré nos préjugés, d'influence sur nos actions. » Voir aussi Lettres au même du 8 mars et du 23 janvier 1738, *Œuvres*, t. X, lettre 48, p. 69 ; lettre 32, p. 42 ; lettre 48, p. 68 ; lettre 39, p. 54.

la secte a jeté le plus d'éclat et fait le plus de bruit. « Nul n'est entré dans plus de querelles (que Collins), ni plus résolûment, quoique nul n'ait apporté dans les querelles une habileté plus hypocrite, dit M. Sayous. Le mot peut paraître sévère pour un homme dont la jeunesse fut honorée de l'amitié de Locke : il sera malheureusement justifié. Le gentleman d'un commerce agréable, le trésorier respecté du comté d'Essex, le mourant paisible qui exprime la certitude de se rendre « dans le séjour de ceux qui aiment Dieu, » n'en est pas moins, à ne juger que d'après les écrits sortis de sa plume, la figure la moins sympathique, pour ne pas dire la plus répulsive, de tout le déisme anglais [1]. »

[1] Ed. Sayous, *Les déistes anglais*, in-8°, Paris, 1882, p. 90-91. On peut voir plusieurs jugements sur Collins, réunis dans A. Kippis, *Biographia Britannica*, in-f°, t. IV, Londres, 1789, p. 26-28.

CHAPITRE V.

WOOLSTON ET L'INTERPRÉTATION ALLÉGORIQUE DES MIRACLES.

Jusqu'à Collins, les déistes anglais, comme nous l'avons vu, n'avaient guère attaqué qu'indirectement le miracle. Charles Blount et John Toland avaient seuls fait exception, le premier en essayant de tourner les récits miraculeux en ridicule, le second en cherchant à les expliquer d'une manière naturelle. Shaftesbury et Collins avaient prétendu que le miracle était sans portée; ils s'étaient ainsi dérobés à la difficulté de le combattre. Le dernier avait dirigé tous ses efforts contre les prophéties et sa vie entière avait été employée à arracher de nos Livres Saints les oracles messianiques qui en sont une des parties les plus importantes.

Thomas Woolston (1669-1731), plus hardi et plus violent que tous ceux qui l'avaient précédé, va maintenant déclarer la guerre aux Évangiles mêmes et s'attaquer au plus grand des miracles du Nouveau Testament, à la résurrection de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Les premières années de sa vie ne présageaient pas cependant ce qu'il devait être un jour. Ce n'était pas un déiste, encore moins un impie, comme ceux que nous

avons étudiés jusqu'à présent. Il se distingua même d'abord par une vie austère et charitable; il montrait un zèle ardent, et il eut du succès comme prédicateur. Mais son zèle n'était pas éclairé par une véritable science. On remarqua bientôt qu'il poussait jusqu'à l'exagération l'amour des interprétations allégoriques de l'Écriture Sainte. Ce goût outré devait le mener bien loin. Nous avons dit comment Collins avait abusé du sens allégorique pour rejeter toutes les prophéties. Woolston va en abuser à son tour pour rejeter tous les miracles de l'Ancien et du Nouveau Testament. Esprit faux, convaincu qu'il ne pouvait se tromper, entiché de ses idées jusqu'à l'opiniâtreté et à l'entêtement, ne reculant devant aucune conséquence, quelque déraisonnable qu'elle fût, il avait en lui l'étoffe d'un sectaire.

Il publia en 1705 un opuscule intitulé : *L'ancienne Apologie de la religion chrétienne contre les Juifs et les Gentils renouvelée* [1]. L'ancienne apologie, pour lui, n'est pas autre chose que l'interprétation allégorique de la Bible. Comment le Christianisme, qui, lors de son apparition, a triomphé des Juifs et des Gentils, se demande-t-il, est-il déchiré aujourd'hui par tant d'apostats, déistes et athées, sortis de son propre sein? C'est principalement parce qu'on interprète à contre-sens les Saintes Écritures, c'est parce qu'on entend dans un sens littéral ce qu'on devrait entendre dans un sens figuré :

[1] *The old Apology for the truth of the Christian Religion against the Jews and Gentiles revived*, in-8°, Cambridge, 1705 (B. N., D[2] 12330).

La Loi, dit l'Apôtre, n'est que l'ombre des bonnes choses à venir; le Christ en est la substance. Cela implique, à mon avis, que ce sens substantiel de la Loi, c'est l'histoire du Christ et de son Église. Aussi mon intention est-elle de montrer dans cette partie de la Loi de Moïse de laquelle j'ai entrepris de parler, que les plaies (d'Égypte), les signes, les miracles et les jugements sur Pharaon et sur l'Égypte ne sont que de pures ombres en comparaison de ce qui devait s'exécuter par rapport aux Empereurs et à l'empire (romain)[1].

Tel est le principe de Woolston. Les applications qu'il en fait mènent au renversement complet de la révélation. En voici quelques exemples. Moïse est un personnage allégorique; toute son histoire est un type de celle de Jésus-Christ. Les miracles racontés dans le Pentateuque ne sont que des types, des prophéties des choses à venir. Woolston applique longuement les plaies d'Égypte à l'histoire du Christianisme[2]. Les magiciens du Pharaon,

[1] *The old Apology*, p. 34-35. Entre autres bizarreries contenues dans cet ouvrage de Woolston, on y remarque celle-ci, par laquelle il entre en matière, p. 3 et suiv. Un envoyé céleste, avant de commencer sa mission, doit en présenter les titres au souverain du pays où il se propose de l'exercer, afin que ce dernier prenne ses mesures en conséquence. D'après Woolston, Jésus ne manqua pas de faire entériner ses lettres de créance, p. 27-28. Pour prouver cette rêverie singulière, l'auteur s'appuie sur la prétendue lettre de Pilate à Tibère et s'attache à en établir l'existence, p. 34-72. Quinze ans plus tard, Woolston revint sur ce sujet dans sa *Dissertatio de Pontii Pilati ad Tiberium epistola circa res Jesu Christi gestas*, per Mystagogum, in-8°, Londres, 1720 (36 pages). Dans le recueil factice des *Works* of Woolston, t. II, B. N., D[2] 12326.

[2] *The old Apology*, p. 91.

c'est le sénat de Tibère; la verge d'Aaron qui, changée en serpent, dévore les verges des enchanteurs devenues aussi des serpents, c'est « la croix du Christ qui dévore, détruit et abat le monde gentil, les empereurs païens et tous leurs dieux[1]. » Le changement des eaux en sang, c'est la destruction des Juifs dans une guerre sanglante, sous Vespasien et Titus[2]. Dans les grenouilles qui se répandent sur toute la terre d'Égypte, Woolston reconnaît les Juifs qui se dispersent dans le monde entier après la ruine de Jérusalem. « Poissons ils étaient dans leur propre élément, dans leur patrie, mais en captivité et dans la dispersion, par une figure admirable et bien appropriée, ils deviennent semblables à des grenouilles[3]. » Toutes les autres plaies d'Égypte sont expliquées d'une façon semblable[4]. Il fait de même pour la sortie d'Israël de la terre d'Égypte[5].

En appliquant ainsi la méthode allégorique au livre de l'Exode, Woolston prétend faire revivre la doctrine des Pères et employer le moyen le plus efficace pour amener les athées, les déistes et les chrétiens, à la pratique du Christianisme[6]. Certes, l'interprétation allégorique de l'Écriture, contenue dans de justes bornes, est parfaitement légitime; elle est justifiée par l'usage qu'en ont fait les docteurs de l'Église, les Apôtres et Notre-Seigneur lui-même; mais l'auteur de l'*Ancienne*

[1] *The old Apology*, p. 94.
[2] *The old Apology*, p. 97.
[3] *The old Apology*, p. 112.
[4] *The old Apology*, p. 133-223.
[5] *The old Apology*, p. 223 et suiv.
[6] *The old Apology*, p. 364 et suiv.

apologie la généralisait à l'excès ; il méconnaissait la règle pleine de sagesse posée par saint Thomas, d'après laquelle il ne faut point se servir du sens spirituel pour démontrer les vérités de la foi [1]; enfin, il dépassait toute mesure quand il écrivait à la dernière page de son livre : « Je ne puis m'empêcher de penser, d'après tout ce qui a été dit, qu'on doit rechercher seulement le sens spirituel de la Loi et des Prophètes, à l'exclusion de nos interprétations littérales, qui sont la mort de ces témoins du Christ [2]. »

Ce dédain du sens littéral devait précipiter l'auteur jusqu'au fond de l'abîme de l'incrédulité. Mais on fut loin de prévoir au moment de la publication de l'*Ancienne apologie* les résultats qu'elle allait produire. L'estime dont jouissait Woolston et la réputation de zèle qu'il s'était acquise firent d'abord fermer les yeux au public anglais sur les conséquences pernicieuses de son système. On excusa ses écarts par ses bonnes intentions. On ne pouvait imaginer d'ailleurs à cette époque dans quelles erreurs il tomberait un jour. Il ne se doutait pas lui-même alors des excès où le porteraient l'orgueil et un attachement opiniâtre à ses fausses idées. Plusieurs années s'écoulèrent avant qu'il fît le pas fatal vers l'incrédulité. C'est en intervenant dans la lutte entre Collins et ses adversaires qu'il montra, vingt ans après, où menaient ses principes [3].

[1] S. Th., I, a. 1, q. 10. Voir notre *Manuel biblique*, 7e édit., 1890, t. I, n° 167, p. 258.

[2] *The old Apology*, p. 382-383.

[3] Avant d'intervenir dans la querelle de Collins, Woolston avait

Collins, comme nous l'avons dit, avait soutenu, d'une part, que la religion chrétienne était uniquement fondée sur les prophéties de l'Ancien Testament et, d'autre part, que ces prophéties ne prouvaient rien, parce qu'on les interprétait dans un sens allégorique, c'est-à-dire, d'après lui, dans un sens faux et inacceptable. Les défenseurs de la religion chrétienne lui répondirent, d'abord, que plusieurs prophéties s'appliquent à Jésus-Christ dans le sens propre et littéral et, ensuite, qu'outre la preuve tirée des prophéties en faveur de la

publié, pour défendre son système d'interprétation allégorique, *Origenis Adamantii renati Epistola ad doctores Whitbeium, Waterlandium, Whistonium aliosque hujus sæculi disputatores, circa fidem vere orthodoxam et Scripturarum interpretationem*, Londres, 1720; *Origenis Adamantini*, etc., *Epistola secunda*, 1720; *A second Letter to the R. Dr. Bennett in Defence of the Apostles and primitive Fathers of the Church, for their allegorical Interpretation of the Law of Moses, against the ministers of the Letter and literal Commentators of this age*, by Aristobulus, in-8°, Londres, 1721 (avec cette épigraphe : *Litteram Legis sequentes in infidelitatem et vanas superstitiones incurrunt.* Origène). Woolston avait écrit l'année précédente une première lettre au même Docteur pour lui faire l'éloge des Quakers : *A Letter to the R. Dr. Bennett upon this question : Whether the people call'd Quakers do not the nearest of any other sect in religion resemble the primitive Christians in principles and practice?* By Aristobulus, in-8°, Londres, 1720. En 1722, Woolston publia sous son nom un opuscule intitulé : *The exact fitness of the time in which Christ was manifested in the flesh, demonstrated by reason, against the objections of the old Gentiles and of modern Unbelievers*, in-8°, Londres, 1722. Dans la Dédicace, il dit, p. I-II, que c'est un discours qu'il avait prêché plus de vingt ans auparavant à Cambridge. Il y soutient, quant au fond, les mêmes idées que dans son *Old Apology;* il appelle, p. IV et V, son interprétation allégorique la « pierre philosophale, » la « perle » dont parle l'Évangile, etc. Jésus fait aussi connaître sa mission à l'empereur, p. 37, etc.

divinité de Jésus-Christ, il y en a une autre, celle des miracles, qui établissent le caractère surnaturel de sa mission. Woolston trouva sujet à critique et dans l'attaque et dans la défense.

Il existait assurément, en 1725, entre Woolston et Collins un mur épais de séparation. L'auteur du *Discours sur les fondements de la religion chrétienne* était un « infidèle, » un Celse, un Porphyre, aux yeux de l'auteur de l'*Ancienne apologie,* mais quoiqu'ils eussent été éloignés jusque-là l'un de l'autre par l'abîme qui sépare la foi de l'incrédulité, il y avait cependant entre eux un point de contact : Collins soutenait que l'on devait entendre dans un sens allégorique les prophéties de l'Ancien Testament et Woolston résumait en quelque sorte le Christianisme tout entier dans l'interprétation allégorique de l'Écriture. C'est par là que Collins l'avait séduit. Si ce dernier est un nouveau Porphyre, ceux qui rejettent son principe sont les sectateurs de l'Antéchrist, car la négation du sens spirituel de la parole sainte est ce qui caractérise l'Antéchrist [1]. Woolston prétendit jouer le rôle de médiateur entre Collins et ses antagonistes, et il publia dans ce but son *Modérateur entre un infidèle et un apostat* [2].

[1] *The Moderator*, p. 43.

[2] *The Moderator between an Infidel and an Apostate or the Controversy between the author of the Discourse of the Grounds and reasons of the christian religion and his Reverend ecclesiastical opponents set in a clear light, with an exhortation to a zealous debate of it*, in-8°, Londres, 1725 (La Bibliothèque nationale possède deux exemplaires de cet ouvrage, portant tous les deux la date de 1725, mais ayant l'un, D² 12329, seulement 144 pages, parce qu'il est im-

Sa manière de concilier les deux partis était étrange. A Collins, il concédait qu'on devait interpréter les prophéties dans le sens allégorique ; aux adversaires de Collins, il concédait à leur tour que le Christianisme est la vraie religion[1]. Mais il prétendait les mettre tous d'accord en appliquant aux miracles la théorie de Collins sur les prophéties, c'est-à-dire que les miracles, pris à la lettre, ne prouvent point que Jésus soit le Messie[2]; il faut les entendre tous dans le sens figuré, sans en excepter le grand miracle de la résurrection du Sauveur[3].

> Iliacos intra muros peccatur et extra.
> Antiquam exquirite Matrem,

dit Woolston dans l'épigraphe de son livre. L'antique mère, c'est l'explication allégorique de l'Écriture par les Pères. Personne ne connaît les Pères comme lui[4],

primé en plus petits caractères, l'autre, D² 12328, ayant 178 pages, quoique le titre des deux exemplaires soit absolument identique). C'est l'édition de 178 pages que nous citons. Le *Moderator* fut suivi de plusieurs suppléments : *A Supplement to the Moderator between an Infidel and an Apostate, being a dissertation on Daniel's Weeks from the authority of the Fathers*, 2ᵉ édit., in-8°, Londres, 1729 ; *A second supplement to the Moderator between an Infidel and an Apostate, or a dissertation on some other prophecies, cited by the Bishop of Lichfield, against the author of the Grounds*, in-8°, Londres, 1725 ; 2ᵉ édit., 1731-1732.

[1] *The Moderator*, p. 6.

[2] Woolston, *ibid.*, p. 45, qualifie d'admirable ce que Collins dit contre les miracles et que nous avons rapporté plus haut, p. 78.

[3] *Ibid.*, p. 49 et suiv.

[4] Ce sont les paroles par lesquelles il termine la Dédicace de son

c'est donc à lui de trancher la discussion. Lui seul possède la vérité, parce que lui seul comprend bien l'Écriture. Collins, dit-on, est un infidèle, mais les ecclésiastiques anglais qui ont écrit contre lui sont des apostats[1], parce qu'ils ont renoncé à l'interprétation allégorique. Comme président du tribunal où va se juger la cause, il pose la question suivante : La loi mosaïque et les prophéties de l'Ancien Testament sont-elles un type et une prophétie de Jésus-Christ et de son Église? — Il faut répondre oui, dit-il, car c'est ainsi que répondent les déclarations de Jésus lui-même, la tradition juive et chrétienne[2]. Ce n'est que par l'interprétation allégorique des prophéties que l'on peut établir que le Christ est le Messie. Toutes les autres preuves que l'on a imaginé d'alléguer ne sont que radotage et impertinence. Les miracles qu'on allègue pour établir la mission divine du Sauveur ne la prouvent nullement. C'est là l'erreur la plus grave contenue dans le *Modérateur :*

Je pourrais presque raisonner de manière à ne plus croire à la résurrection du Christ. Dans toute cette histoire la lettre n'a point de sens. Si je n'étais convaincu que la mort et

Moderator à l'archevêque de Cantorbéry, p. XII : « For use of, and conversation with the Fathers, there is not an equal to... your devoted Servant, Tho. Woolston. »

[1] *The Moderator*, p. 3. Voici ce qu'il dit de lui-même : « I would not dare to intermeddle in this controversy, if I did not know myself of capacity and abilities to conduct and determine it, being without vanity, *master* of all *that Learning*, that is requisite for one in the *Chair* of a Moderator in it. » *Ibid.*, p. 3. C'est l'auteur qui a souligné les mots en italique.

[2] *The Moderator*, p. 3 et suiv.

la résurrection n'étaient qu'un type et une figure de sa sortie spirituelle et mystique du tombeau de la lettre de la loi et des prophètes, où il avait été enseveli et englouti comme Jonas dans le Léviathan, pendant plus de trois jours et de trois nuits mystiques, je croirais que tout cela n'est qu'un conte oisif[1]... Après tout, je crois, sur bonne autorité[2], que plusieurs des miracles de Jésus, tels qu'ils sont rapportés par les Évangélistes, n'ont jamais été opérés, mais sont racontés seulement comme des récits prophétiques et paraboliques de ce qu'il devait faire plus mystérieusement et d'une manière plus merveilleuse. La résurrection du Christ, qui manque elle-même de bonnes preuves, ne prouve donc rien, beaucoup moins encore prouvent ses autres miracles[3].

Indépendamment de la fausseté de sa doctrine, Woolston n'était guère bien venu en 1725 pour jouer le rôle d'arbitre. Il ne jouissait plus de la renommée de piété et de zèle qui, vingt ans auparavant, avait fait fermer les yeux sur les exagérations et les erreurs de l'*Ancienne apologie*. Depuis 1722, il s'était aliéné, non sans cause, tous les esprits religieux, en faisant l'apologie des Quakers et en publiant contre le clergé établi quatre pamphlets d'une violence extrême, dans lesquels il traitait les ministres anglicans d'adorateurs de la bête de l'Apocalypse et de suppôts de l'Antéchrist[4]. Le grand crime

[1] « Idle tale. »

[2] Il cite en note ce passage d'Origène : « Veritas Scripturæ tradentis nobis gesta Jesu non consistit in nudis verbis historiæ, nam in unoquoque significatur latens aliquid. » *Cont. Cels.*, II.

[3] *The Moderator*, p. 41-42.

[4] *A Free-Gift to the Clergy, or the hireling priests of what denomination soever challenged to a disputation on this question whether*

que l'auteur reprochait à ses confrères, c'était de ne point accepter ses idées sur l'interprétation mystique des Écritures. On peut donc juger de l'accueil qui fut fait à un livre dans lequel aux erreurs passées il en joignait de nouvelles. L'auteur était maintenant détesté; sa doctrine était très répréhensible ; il niait le caractère historique des Évangiles[1]; son écrit lui suscita beaucoup de désagréments[2].

Il ne tarda pas à s'attirer des poursuites plus fâcheuses. Son explication allégorique des miracles n'était guère contenue qu'en germe dans le *Modérateur*, mais il y disait :

Je n'ai aucune inclination à examiner les miracles de notre Jésus, ni à montrer que, dans le fait et dans les circonstances, ils ne sont ni merveilleux ni extraordinaires, quoique je pusse le faire et établir que les mieux circonstanciés d'entre eux, n'ont jamais été opérés, comme l'observe saint Augustin[3], que dans un but et pour des fins

the hireling preachers of this age, who are all ministers of the Letter, be not worshippers of the apocalyptical beast and ministers of Ante-Christ, in-8°, Londres, 1722. On lit au bas du titre : « Donné au clergé gratis. » *A second Free-Gift* parut en 1723, ainsi que *A third Free-Gift. A fourth Free-Gift* parut en 1724.

[1] *The Moderator*, p. 40 et suiv. Woolston reproduit lui-même les passages les plus répréhensibles du *Moderator* dans son premier *Discourse on the miracles*, p. 3.

[2] Voir la Dédicace de *A second Supplement to the Moderator* (p. II).

[3] « Dominus noster Jesus Christus ea quæ faciebat corporaliter, etiam spiritualiter volebat intelligi. Neque enim tantum miracula propter miracula faciebat sed ut illa quæ faciebat, mira essent videntibus, vera essent intelligentibus. » S. Augustin, *Serm.* XCVIII

mystiques. Mais je crois que ce sera fait un jour, pour le service de la cause et de la question présente. Le grand miracle même de la résurrection du Christ, sur lequel l'un des adversaires de l'auteur du *Discours* (de Collins) pense pouvoir bâtir l'Église comme sur un fondement solide, ce miracle peut être mis en question[1].

Pour son malheur, il entreprit plus tard de développer ce qu'il avait avancé avec tant de témérité. C'est dans le cours des années 1727, 1728 et 1729 que Woolston publia les *Discours sur les miracles de Jésus-Christ*[2], son œuvre la plus antichrétienne, celle qui l'a fait ranger parmi les plus fougueux ennemis de la révélation et de l'Écriture. Il avait pour principe de ne publier que ce que nous appellerions aujourd'hui des brochures. Son but était d'être court, afin d'avoir plus de lecteurs. Chacun de ses écrits ne dépasse guère une

3, t. XXXVIII, col. 592. Woolston, qui cite ce texte en note, omet le mot *tantum*, quoiqu'il modifie notablement le sens. Le saint docteur, dans ce passage, n'entend nullement révoquer en doute la réalité des miracles : « facta sunt, » dit-il quelques lignes plus loin. Tous les Pères parlent de même : « Miracula Domini, dit S. Grégoire le Grand, exprimant la pensée de tous les docteurs, sic accipienda sunt,... ut et in veritate credantur facta et tamen per significationem nobis aliquid innuant. » *Hom.* II *in Evang.*, 1, t. LXXVI, col. 1082.

[1] *The Moderator*, p. 49-50.

[2] *A Discourse on the miracles of our Saviour in view of the present controversy between Infidels and Apostates*, in-8°, Londres (1727) ; *A second Discourse*, 1727 ; *A third Discourse*, 1728 ; *A fourth Discourse*, 1728 ; *A fifth Discourse*, 1728 ; *A sixth Discourse*, 1729. Les six Discours furent accompagnés d'une Défense en deux parties : *Mr. Woolston's Defence of his Discourses on the miracles of our Saviour*, Part I, 3e édit., in-8°, Londres, 1729 ; Part II, 1730.



soixantaine de pages. Il partagea donc ce qu'il avait à dire contre les miracles en six discours, publiés à intervalles assez rapprochés pour tenir les esprits en haleine, et disposés de façon à ce que l'intérêt allât toujours *crescendo*, annonçant à la fin d'un discours le sujet du discours suivant pour piquer à l'avance la curiosité, et réservant pour la fin les miracles les plus difficiles et les plus importants.

Woolston se pose toujours en arbitre entre Collins et ceux qu'il appelle les apostats. *Nostrum est tantas componere lites :* telle est l'épigraphe de son premier discours. Mais ce prétendu arbitre, ce soi-disant modérateur, ne garde ni mesure ni modération. Aigri sans doute par la contradiction et de plus en plus dominé par son idée fixe, il se laisse aller à tous les excès de la passion. « L'infidélité n'a aucune place dans son cœur, » assure-t-il, et il écrit « pour l'honneur du saint Jésus[1]. » Son jugement était si faux qu'il parlait peut-être sincèrement, mais son ton, en tout cas, contredit ses déclarations; il est violent, injurieux et manifeste l'amertume dont son âme déborde. Les épithètes d'impossible, d'incroyable, d'absurde, reviennent à chaque instant sous sa plume. Il n'est plus maître de lui-même. Pour comble de dérision, chacun de ses écrits est dédié à un évêque anglican, et sa dédicace est remplie d'impertinences.

[1] « This I do, not for the service of Infidelity, which has no place in my heart, but for the honour of the Holy Jesus. » *Premier Discourse*, p. 2-3.

L'auteur des *Discours* parle de la personne sacrée de Notre-Seigneur dans les termes les plus grossiers, dès qu'il s'agit d'établir que ses miracles ne sont que figuratifs. La guérison du paralytique qu'on descend par le toit est traitée de « rodomontade. » Si Mahomet avait permis aux diables, comme les littéralistes prétendent que le fit Jésus, d'entrer dans un troupeau de porcs, les chrétiens, dit-il, ne manqueraient pas de traiter pour cela Mahomet d'enchanteur, de sorcier, d'âme vendue au diable[1]. « Pendant le temps de son ministère, ajoute-t-il, Jésus n'était qu'un vagabond comme un frère mendiant[2], » grosse injure dans la bouche d'un Anglais de son temps. Il fait sur le changement de l'eau en vin aux noces de Cana, d'après un prétendu rabbin juif, les plaisanteries les plus inconvenantes et les plus blasphématoires[3]. Jésus, révélant à la Samaritaine sa vie passée, est qualifié de « diseur de bonne aventure[4]. » Mais le fond est encore bien pire que la forme. Dans un passage qui résume tous ses Discours, Woolston s'exprime ainsi :

[1] *Premier Discourse*, p. 52, 37.

[2] *Third Discourse*, p. 8.

[3] *Fourth Discourse*, p. 29-43. Ces quatorze pages ne sont qu'un tissu de basphèmes qui ne peuvent être rapportés. Parlant de l'ivresse des convives, ce prétendu rabbin dit : « Whether Jesus and his mother themselves were at all *cut*, as were others of the company, is not so certain. » P. 31-32. Woolston avoue d'ailleurs lui-même expressément que son rabbin est supposé, p. 28 et 43. Cf. ce qu'il avait déjà dit sur ce miracle dans son premier *Discourse*, p. 49-50.

[4] *Second Discourse*, p. 51-52.

Ne vous y méprenez pas plus longtemps, mes bons Messieurs. L'histoire de Jésus, telle qu'elle est racontée par les Évangélistes, est une représentation emblématique de sa vie spirituelle dans l'âme de l'homme, et ses miracles sont les figures de ses opérations mystérieuses. Les quatre Évangiles, dans aucune de leurs parties, ne sont une histoire littérale, mais un système de philosophie ou de théologie mystique... Je n'hésite pas à affirmer que l'histoire littérale de la vie et des miracles du Christ serait un roman absurde et incroyable, plein de contradictions et d'inconsistance[1].

C'est catégorique et significatif. La première singularité qui frappe dans les *Discours sur les miracles*, c'est que Woolston, persévérant dans son incurable illusion, ne donne pas son opinion comme sienne ; il affirme qu'il l'a tirée des écrits des Pères de l'Église :

Je n'ai ni le courage ni la confiance, comme l'ont beaucoup d'autres, de tirer de ma propre tête aucune doctrine nouvelle. Mon talent consiste uniquement à mettre en lumière ce que les Pères ont écrit[2]... J'ignore comment cela se fait, mais je suis un profond admirateur des Pères et je crois presque les yeux fermés à leur autorité, parce que je les considère comme d'éminents philosophes, de très grands savants, de très orthodoxes théologiens. Tout ce qu'ils s'accordent à affirmer, je le crois fermement. Quoiqu'ils soient, pour la plupart, des écrivains mystérieux, au-dessus de la capacité du vulgaire, qui les méprise, moi qui, pour ma

[1] *A Discourse* (premier), p. 63-64. Voir aussi p. 3-4, etc.
[2] *Defence of his Discourses*, part. II, p. 70.

part, ai l'honneur et le bonheur de les connaître beaucoup, je m'imagine que je comprends très bien leur sens[1].

Ce langage tenu par un anglican à ses coreligionnaires ne pouvait que les surprendre, mais il eût été un retour à la vraie tradition, si l'interprète n'avait trahi ses maîtres. Par malheur, Woolston, qui se flatte avec tant de complaisance de comprendre les Pères, ne les comprend pas : il leur fait admettre le sens spirituel des Écritures à l'exclusion du sens littéral, tandis qu'ils admettaient l'un et l'autre à la fois. D'après lui, les Pères et les docteurs n'ont vu dans les prodiges évangéliques que de pures allégories. Il examine, dans ses six Discours, quinze récits de la vie de Notre-Seigneur et il arrive toujours à la même conclusion : tous ces récits sont des paraboles, non des faits réels, comme assure-t-il, l'ont très bien dit les Pères.

Si Woolston s'était borné à prétendre que les anciens écrivains ecclésiastiques avaient été à l'avance de son avis, le mal eût été minime : c'est là une erreur historique si palpable qu'elle n'aurait pas été contagieuse. Mais cet ardent allégoriste ne se contentait pas de cette affirmation. Pour justifier son système, il accumulait contre les miracles toutes les objections qu'il était possible d'inventer à l'esprit le plus faux et le plus subtil : on croirait lire des pages de Strauss en lisant sa discussion; le célèbre incrédule allemand n'a fait que répéter sur bien des points ce que Woolston avait écrit avant

[1] *Premier Discourse*, p. 5.

lui. C'est donc, à proprement parler, avec l'auteur des *Discours sur les miracles de notre Sauveur* que commence la guerre en règle, la guerre de détails, la guerre corps à corps, pour ainsi dire, contre le surnaturel dans la Bible. Tout ce qu'on avait entrepris auparavant à ce sujet n'était que de simples escarmouches.

Le moyen qu'emploie Woolston pour discréditer les miracles évangéliques, c'est de les déclarer absurdes, si on les prend dans le sens littéral. Afin de démontrer cette absurdité imaginaire, il relève toutes les circonstances qui peuvent lui fournir le moindre prétexte à objections; fond et forme, tout devient une arme entre ses mains; il tourne en ridicule le langage des écrivains sacrés; il révoque en doute les faits qu'ils rapportent; tantôt il veut les expliquer d'une manière naturelle, tantôt il les nie absolument. Si les guérisons des malades opérées par Notre-Seigneur ont un faux air de surnaturel, c'est parce que les Évangélistes n'étaient ni médecins ni chirurgiens; ils ne connaissaient ni le caractère ni les symptômes des maladies, ils ont pris pour des infirmités graves ce qui n'était qu'une indisposition légère, ils ont donné comme morts des gens qui n'étaient qu'en léthargie. Nous sommes accoutumés en 1890 à entendre ces soi-disant explications; en 1727 elles étaient nouvelles.

Jésus, nous dit-on, guérit un paralytique malade depuis trente huit ans[1]. Cet homme n'était point paralytique, affirme Woolston :

[1] Joa., v.

Autant qu'on peut raisonnablement le conjecturer, la maladie de cet homme était plutôt la paresse que la paralysie[1], et Jésus lui fit honte de sa prétendue infirmité, en lui ordonnant de prendre son siège et de s'en aller, au lieu de se tenir plus longtemps couché comme un vilain paresseux et un faux estropié, au milieu des véritables malades qui excitaient la pitié et la compassion[2].

Cette interprétation est inconciliable avec le texte de saint Jean, mais il importe peu au théologien allégoriste. Il explique d'une façon analogue la guérison de l'aveugle-né :

Il y a de par le monde d'excellents oculistes qui, par l'étude et la pratique, ont acquis une habileté merveilleuse dans les maladies d'yeux, maladies qui sont d'espèces diverses, mais qui, par suite d'une habitude de langage, sont toutes désignées sous le nom général de cécité (?). Parfois nous entendons parler de fameux docteurs d'aventure[3], comme Jésus, lesquels par un don de Dieu, de la nature et de la fortune, sans aucune connaissance de l'anatomie de l'œil, ont très bien réussi à guérir les maladies de cet organe et les accidents qui lui sont survenus. Tel était William Read, qui, sans être savant, sans avoir acquis aucune connaissance spéciale en physique et en chirurgie, a guéri des milliers d'yeux malades ou aveugles, dont plusieurs l'ont été à la grande surprise et étonnement des chirurgiens et des médecins de profession. Si c'est lui ou

[1] « More *lazyness* than *lameness.* »
[2] *Third Discourse,* p. 34.
[3] « *Chance-Doctors.* »

Jésus qui a guéri un plus grand nombre d'aveugles, on peut le mettre en question. Pour plaire à nos théologiens, accordons que Jésus en a guéri un plus grand nombre, mais, pour le coup, ce qu'on ne peut prouver, c'est qu'il ait guéri des maladies d'yeux plus graves ou plus difficiles à traiter[1].

Woolston ne se borne pas à cette comparaison indécente :

Jésus, semble-t-il, rendit la vue à un homme aveugle, en se servant d'un onguent spécial et en lui faisant laver les yeux dans la piscine de Siloé. Où est donc le miracle? Je ne puis le voir... Nos chirurgiens avec leurs onguents et leurs lotions peuvent guérir des yeux malades et aveugles, d'une manière ou de l'autre. Jésus ne fit pas davantage. De lui cependant on veut faire un thaumaturge, et des autres seulement des opérateurs habiles. Où est la raison, où est le motif de cette différence entre le premier et le second? Si M. Moor, le pharmacien, à cause des cures remarquables qu'il obtient au moyen de ses remèdes, écrivait qu'il est un thaumaturge ou était ainsi nommé par ses admirateurs, et lui-même et ses admirateurs seraient les premiers à en rire. Cependant Jésus, pour avoir guéri les yeux malades d'un pauvre homme avec un onguent, doit être considéré comme un opérateur divin, miraculeux, tout comme si, d'un souffle de sa bouche, il avait déplacé une haute montagne[2] !... Si j'étais, — ce que je ne suis point, — un infidèle, je jugerais d'après la lettre du récit, que Jésus était un imposteur et

[1] *Fourth Discourse*, p. 4-5.
[2] *Fourth Discourse*, p. 6-7.

un charlatan, qui voulait passer pour un homme guérissant miraculeusement, quoiqu'il se servît sous main de véritables remèdes. La boue et la salive qu'il montre ostensiblement, comme s'il allait s'en servir pour guérir l'aveugle, avaient pour but d'exciter l'admiration, mais il tenait en réserve un baume plus efficace, qu'il glissa subtilement à la place de la boue et dont il oignit à plusieurs reprises les yeux du malade[1].

Woolston oublie dans toutes ces explications qu'il s'agit d'un aveugle-né, ou, s'il en dit un mot en passant, c'est pour prétendre qu' « à mesure qu'un homme avance en âge, les maladies de l'enfance et de la jeunesse disparaissent[2]. » Sauf ce dernier trait, plus d'un demi-siècle plus tard, Paulus devait donner en Allemagne des explications analogues du même miracle[3].

Le théologien anglican s'efforce d'expliquer d'une façon semblable les trois résurrections de morts que nous racontent les Évangélistes, celle de la fille de Jaïre, du fils de la veuve de Naïm et de Lazare[4]. Il consacre à ces trois faits le cinquième Discours tout entier. Un infidèle ou un juif, dit-il, pourrait raisonner de la sorte au sujet de ces prétendues résurrections :

Jésus, cela est manifeste, n'a ressuscité aucun mort. Il n'y a qu'une personne que les chrétiens pourraient prétendre

[1] *Fourth Discourse*, p. 14.
[2] *Fourth Discourse*, p. 8.
[3] Voir *Mélanges bibliques*, 2e édit., p. 181-184. Cf. ce que nous avons dit sur ce miracle dans le présent ouvrage, t. I, p. 76-84.
[4] 1° Matth., IX ; Marc, V ; Luc, VIII ; 2° Luc, VII ; 3° Joa., XI.

raisonnablement avoir été ressuscitée ; c'est la fille de Jaïre dont parle saint Mathieu; or, selon le texte même de l'Évangile, elle n'était qu'endormie ou dans un état léthargique[1] quand Jésus la rappela à la vie. Mais les Galiléens, ou les chrétiens, comme on les appela dans la suite, trouvant leur avantage à un miracle de résurrection, Luc, dans l'intérêt de la cause, imagina une autre histoire mieux combinée, celle du fils de la veuve de Naïm. Cependant ce n'était pas encore un miracle assez grand pour les besoins de l'Église. Jean, lorsqu'il n'y a plus homme vivant qui puisse le contredire et le démentir, invente une longue histoire d'un miracle à fracas, celui de la résurrection par Jésus, de Lazare, qui était non seulement mort, mais avait été enterré depuis si longtemps qu'il sentait déjà mauvais. Pour prouver que le récit de ce miracle est faux et fabuleux, il nous suffit de remarquer qu'il fut raconté en dernier lieu. S'il avait été tant soit peu vrai, le premier Évangéliste nous en aurait conservé le souvenir[2].

Woolston, on le voit, en vient à contester la véracité des Évangélistes. A mesure qu'il avance dans ses négations, il devient plus violent et aussi plus faible. Nier la crédibilité des Évangiles est facile, en prouver la fausseté est malaisé et l'ennemi des miracles ne le tente même pas. Il se borne à ajouter de nouvelles raisons qui sont fort singulières. On ne sait pas, dit-il, ce que devinrent les trois ressuscités. C'étaient d'ailleurs des sujets impropres à accréditer la mission divine du Sauveur. Il

[1] *Extacy.*

[2] *Fifth Discourse*, p. 10-11.

aurait fallu que ce fussent des magistrats ou des personnes d'un rang éminent. Aucun d'eux n'était resté mort assez lontemps pour couper court à tous les doutes sur le pouvoir miraculeux de Jésus[1]. Aucun d'eux non plus ne raconta ce qui se passait dans l'autre monde, quoique ce récit eût été si important pour le Christianisme[2]. L'auteur sent néanmoins que de tels arguments ne sont guère sérieux et il cherche à les corroborer en prétendant que la narration de ces trois faits est remplie, dans les Évangiles, d'absurdités et de choses incroyables. Il dit en particulier, au sujet de la résurrection de Lazare, que ce dernier s'était entendu avec Jésus. La preuve, c'est que le prétendu mort était enveloppé dans un linceul; que sa tête était entourée d'un linge; que le Sauveur lui cria à haute voix, pour qu'il l'entendît, de sortir de son tombeau; que c'est parce que Jésus se reconnaissait coupable de fraude qu'il quitta la Judée pour se dérober à la justice des Juifs[3], etc.

C'était aller bien loin. Pourtant Woolston ne s'arrêta pas encore là. A la fin de son cinquième Discours, il en annonçait un sixième, qui serait le dernier, et dans lequel il taillerait aux évêques anglicans et aux prédicateurs de la fondation Boyle, destinée à défendre la foi, une telle besogne, qu'elle leur ferait suer sang et eau tant que durerait l'interprétation littérale[4]. Ce sixième Discours parut en 1729, avec l'épigraphe : *Jamque*

[1] *Fifth Discourse*, p. 15-32. Lazare était mort depuis quatre jours.
[2] *Fifth Discourse*, p. 32-35.
[3] *Fifth Discourse*, p. 40 et suiv.
[4] *Fifth Discourse*, p. 65-66.

opus exegi. L'auteur n'avait rien écrit jusque-là d'aussi audacieux ni d'aussi blasphématoire. Il était arrivé au dernier degré de la monomanie contre le miracle, et il se livrait à une charge à fond contre la résurrection de Jésus-Christ.

Il entre en matière en déclarant que le récit de la sortie de Jésus du tombeau, si on l'entend dans le sens littéral, est un tissu « d'absurdités, d'improbabilités et d'*incrédibilités*[1]. » Il juge d'ailleurs peu convenable d'attaquer en personne ce grand miracle et il passe sa plume à son ami supposé, le rabbin juif qui a paru déjà d'autres fois en scène dans ses discours précédents. Le rabbin s'engage à se convertir, si les théologiens peuvent répondre à ses objections[2]. Mais il est si sûr de la fausseté du récit évangélique qu'il déclare « accepter un châtiment plus cruel que celui que Jésus endura pour ses fraudes, s'il ne prouve point que l'histoire de la résurrection est l'imposture la plus effrontée qui ait jamais été mise au monde[3]. » Ce sont là des fanfaronnades. Les arguments ainsi annoncés à son de trompe se réduisent à ceci :

Les gardes que le gouverneur romain avait placés auprès du tombeau pour veiller sur le corps de Jésus furent corrompus ou bien enivrés par ses disciples[4].

[1] « Absurditys, improbabilitys and incredibilitys. » *Sixth Discourse*, p. 1. Woolston emploie du reste d'ordinaire ces trois expressions au sujet de tous les miracles évangéliques.

[2] *Sixth Discourse*, p. 4.

[3] *Ibid.*, p. 6.

[4] *Ibid.*, p. 19-22.

Les principaux des Juifs, d'après une supposition singulière du rabbin, devaient aller assister le troisième jour, c'est-à-dire le lundi, à la levée de leurs sceaux, qu'ils avaient apposés sur le sépulcre [1], afin de constater aux yeux de tous que le crucifié était toujours là, mort, au fond de son tombeau. Mais les disciples les prévinrent et enlevèrent le corps le dimanche matin [2]. Si Jésus-Christ était véritablement ressuscité, il aurait opéré ce prodige devant les grands et les chefs de sa nation.

De l'apposition des sceaux sur la pierre du sépulcre, nous devons conclure qu'il y avait eu une convention entre nos princes des Prêtres et les Apôtres, d'après laquelle la véridicité, le pouvoir et le caractère messianique de Jésus devaient être mis à l'épreuve. Quoique nous ne lisions pas que les Apôtres aient donné leur consentement à cette convention, on peut raisonnablement le présumer et il ne pouvait pas être refusé, si on le leur demandait. La condition de la convention scellée était que si Jésus ressuscitait des morts en présence de nos princes des Prêtres, quand on lèverait les sceaux du sépulcre, au moment fixé, alors on le reconnaîtrait comme le Messie, mais s'il était dans l'état de corruption et de putréfaction de tous les mortels, alors il fallait convenir qu'il était un imposteur... Si les Apôtres avaient été fidèles à la convention, le Christianisme aurait été étouffé dans son germe et n'aurait jamais vu le jour. Mais ils avaient d'autres desseins et ils voulaient à tout hasard jouer un autre jeu. Il fallait enlever le corps et tromper, si c'était possible, par une résurrection prétendue,

[1] *Sixth Discourse,* p. 9-12.
[2] *Ibid.,* p. 13.

tout le genre humain ; ce en quoi ils ont réussi beaucoup mieux qu'on n'aurait pu l'imaginer, en un projet qui avait si peu de sens et de raison, si peu de couleur de vérité ou d'artifice dans sa conception et dans son exécution. Nos princes des Prêtres avaient craint d'abord que le corps ne fût emporté furtivement et qu'on ne prétendît qu'il était ressuscité, mais, après avoir apposé leurs sceaux sur la pierre, leurs craintes s'étaient dissipées, parce que l'enlèvement du corps, après une telle mesure de sûreté et de précaution, rendrait la fraude évidente, sans qu'il fût besoin de la démontrer et de la prouver. De fait, en dépit de cette précaution, le corps, dis-je, fut dérobé d'une manière effrontée, on parla d'une résurrection, et au grand étonnement de tous ceux qui sont capables de penser librement, on y a cru depuis dans l'Église, à travers tous les âges[1].

Voilà par quelle argumentation Woolston, sous le masque du rabbin, prétend prouver que Jésus n'est pas ressuscité. Les Chrétiens répondront en vain, affirme-t-il, que les Apôtres n'ont pu dérober le corps de leur maître ; que les chefs des Juifs purent s'assurer après coup que la résurrection avait eu lieu, que la croyance à ce miracle n'aurait jamais pu s'établir, s'il n'avait pas eu réellement lieu[2]; il n'en restera pas moins établi que les disciples du Sauveur avaient emporté furtivement son corps par la plus coupable des fraudes. La résurrection n'est vraie qu'en un sens, dans celui de la « résurrection mystique de Jésus hors du tombeau de la lettre de la loi et des prophètes[3]. »

[1] *Sixth Discourse*, p. 15-17.
[2] *Ibid.*, p. 18 et suiv.
[3] *Ibid.*, p. 2.

Une telle publication fit scandale. La curiosité publique se jeta sur les *Discours* avec une avidité extrême. En deux ans, le premier eut six éditions et il s'en vendit trente mille exemplaires, s'il faut en croire Voltaire[1], qui était alors réfugié à Londres. Sous la pression de l'opinion publique indignée, l'auteur fut poursuivi par l'attorney général, condamné pour chacun de ses six Discours à une amende de vingt-cinq livres sterling, c'est-à-dire à une somme totale de 3,750 francs, et à un an de prison, au bout duquel il ne devait-être mis en liberté que moyennant deux cautions de 1,000 livres (25,000 francs) ou de quatre cautions de 500 livres (12,500 francs) chacune. Sa peine expirée, personne ne voulut se porter garant pour ce fanatique et il mourut dans sa prison le 11 janvier 1731[2]. Mais la tempête qu'il avait soulevée ne finit pas avec lui. Elle dura dix-huit ans (1729-1747).

Ces attaques contre la résurrection de Jésus sont si faibles, ces accusations sont si invraisemblables que les rationalistes de notre siècle qui ont tenté de révoquer aussi en doute ce grand miracle ont cherché d'autres arguments. Néanmoins, au moment où parurent ces *Discours,* la hardiesse de la négation causa une telle surprise et même une telle alarme qu'on aurait dit que la religion

[1] *Lettre sur les auteurs anglais*, *Œuvres*, 1853, t. VI, p. 563. (Ce que Voltaire dit de Woolston, en particulier sur sa mort, est faux.) Dans le *Dictionnaire philosophique*, art. *Miracle*, il dit soixante mille exemplaires, en doublant le nombre du tirage de chaque édition, *Œuvres*, t. VIII, p. 72.

[2] Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, p. 294-295.

était en péril. L'émoi était exagéré, mais il est facile à comprendre. Ce qui avait fait son succès, comme celui de M. Renan parmi nous, ce n'étaient pas ses raisons, c'était son audace. Personne, avant lui, n'avait osé s'élever ainsi contre la résurrection du Sauveur, et dans un semblable langage. En publiant ses écrits sous la forme populaire du pamphlet, il avait eu des milliers de lecteurs. La foi de plusieurs était par suite ébranlée. Les réfutations parurent de toutes parts. En peu de temps, on n'en compta pas moins d'une soixantaine.

La plus célèbre de toutes est celle de Thomas Sherlock[1] qui, voulant être aussi populaire que celui dont il redressait les erreurs, choisit une forme de discussion adaptée au génie anglais. Il imagina un procès fictif, très bien conduit, selon toutes les formes usitées dans les cours de justice de la Grande-Bretagne. Les Apôtres y comparaissent devant leurs accusateurs. La cause est soigneusement plaidée et elle se termine de la manière suivante :

Le juge.— Gentlemen du jury, je vous ai résumé ce qui a été dit des deux côtés. Vous avez maintenant à délibérer et à donner votre verdict.

[1] Thomas Sherlock s'était déjà distingué, comme nous l'avons vu plus haut, dans la polémique contre Collins. Pour les autres réfutations de Woolston, on peut voir J. Leland, *A view of the deistical Writers,* t. I, p. 109-111; G. Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, p. 311-317; Lemoine, *Dissertation historique sur les écrits de M. Woolston, sa condamnation et les ouvrages qu'on a publiés contre lui*, dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, t. VII, col. 605-627.

Le jury délibère et le chef se lève : Mylord, nous sommes prêts à donner notre verdict.

Le juge. — Êtes-vous d'accord?

Le jury. — Oui.

Le juge. — Qui portera la parole?

Le jury. — Notre chef.

Le juge. — Que dites-vous ? Les Apôtres sont-ils coupables de faux témoignage dans le cas de la résurrection du Sauveur ou bien ne sont-ils pas coupables?

Le chef du jury. — Non coupables[1].

Tant qu'il y aura des hommes sans préjugés, ils répèteront jusqu'à la fin du monde, après avoir étudié les Évangiles, avec le jury anglais : *Not guilty,* « non coupables. »

La réponse de Sherlock produisit une impression profonde en Angleterre et eut un succès national. Cependant les réfutations continuèrent à suivre les réfutations. Enfin au moment où la querelle languissait, elle se ranima tout à coup. Pierre Annet, un maître d'école († 1768), attaqua à son tour la résurrection[2]. Mais la preuve que Woolston avait été bien battu, c'est que ce nouvel adversaire cherche des armes toutes nouvelles. Comme le demandait la marche logique de l'erreur,

[1] *The Tryal of the witnesses of the Resurrection of Jesus,* Londres, 1729, traduit en français par Le Moyne, sous ce titre : *Les témoins de la résurrection de Jésus-Christ jugés selon les règles du barreau* (Migne, *Démonstrations évangéliques,* t. VII, col. 592). — L'original anglais avait atteint, en 1755, sa treizième édition.

[2] *The Resurrection of Jesus considered, in Answer to the Tryal of Witnesses, by a moral Philosopher,* 3e édit., in-8°, Londres, 1744.

Annet ne discutait plus guère les récits évangéliques, il les niait, à cause des contradictions qu'il prétendait y découvrir. Pour lui, tout en s'enveloppant des précautions oratoires habituelles aux déistes anglais, il croyait que Jésus, crucifié dans la force de l'âge, avait résisté au supplice. Le Sauveur avait peut-être été percé au côté par la lance d'un soldat, encore ce détail n'est-il pas certain; ses jambes du moins n'avaient pas été brisées; la source de la vie n'était donc pas éteinte; on avait pu le croire mort, mais il ne l'était pas. Ce que l'on appelait sa résurrection n'était donc que la guérison de ses blessures.

Annet avait principalement visé Thomas Sherlock. Cet infatigable apologiste ne manqua pas de lui répondre[1]. Le continuateur de Woolston lui répliqua à son tour, ainsi qu'à d'autres défenseurs de l'Évangile, dans une série de petits écrits où il s'attache surtout aux contradictions qu'il prétend relever dans les récits sacrés[2].

Un livre composé par un simple laïque, Gilbert West (1700(?)-1756) vint clore cette longue discussion[3]. L'au-

[1] *The Sequel of the Tryal of the Witnesses of the Resurrection, being an answer to the Exceptions of a late Pamphlet intitled The Resurrection of Jesus considered by a Moral Philosopher*, Revised by the author *of the Tryal of Witnesses*, in-8°, Londres, 1749.

[2] *The Resurrection reconsidered*, Londres, 1744; *The Sequel of the Resurrection considered in answer to the Sequel of the Tryal; The Resurrection Defenders stript of all Defence*, Londres, 1745. Tous les écrits de Pierre Annet sont réunis dans *A collection of the Tracts of a certain Free Inquirer, noted by his sufferings for his opinions*, 1766.

[3] *Observations on the History and the Evidence of the Resurrection of Jesus-Christ*, in-8°, Londres, 1747. Cet ouvrage fut traduit

teur avait été incrédule lui-même. Redevenu croyant, il voulut résoudre pour son propre compte les objections d'Annet, afin de se justifier sa foi. Il insiste particulièrement dans sa réponse sur la fondation de l'Église, basée sur le miracle même de la résurrection. Les Apôtres ont établi le Christianisme en faisant sans cesse appel à la résurrection du Sauveur. N'est-ce pas là une œuvre surnaturelle? Mais il ne néglige pas de résoudre les difficultés spéciales de son antagoniste. Ce qu'Annet appelle des récits contradictoires, West le nomme récits complémentaires. Les quatre évangélistes se complètent mutuellement. Leurs divergences s'expliquent et se justifient par la diversité de leur but. Saint Matthieu, qui écrivait pour les Juifs convertis, n'avait pas besoin de leur exposer certains faits qu'ils connaissaient parfaitement, mais saint Luc, écrivant pour les païens, ne pouvait se dispenser de les leur faire connaître. De plus, West distingue avec soin les diverses apparitions de Notre-Seigneur et des Anges, et il montre que ces dernières ont été plus nombreuses qu'on ne l'admettait communément. Ce n'est qu'en les confondant les unes avec les autres qu'on s'imaginait y découvrir des contradictions.

Annet répondit à West[1] comme il avait répondu à

en français par l'abbé Guénée, sous le titre d'*Observations sur l'histoire et sur les preuves de la résurrection de Jésus-Christ*, in-12, Paris, 1757. Il a été réimprimé par Migne, dans ses *Démonstrations évangéliques*, t. x, 1843, col. 2021-1172. Cf. Farrar, *Critical History of Free Thought*, 1863, sect. VIII, note 49.

[1] *Supernaturals examined : in four dissertations*, dans la *Collection of the Tracts of a certain Free Inquirer*, p. 103-119.

Sherlock, mais il était acculé dans ses derniers retranchements et il fut obligé de démasquer toute son incrédulité pour combattre les arguments qui lui étaient opposés. Comment, disait-il, peut-on résoudre les difficultés tirées des apparitions des anges en les multipliant? D'apparitions angéliques, il n'y en eut ni une ni plusieurs. Ces êtres angéliques n'existent que dans l'imagination des hommes.

L'ennemi de la résurrection de Jésus-Christ en était ainsi venu à la négation de tout ce qui est surnatuel ou ne tombe pas sous les sens. On raconte qu'étant un jour questionné sur l'existence de l'autre vie, il répondit par cet apologue : « Un de mes amis, voyageant en Italie, entra dans une ville; il vit une auberge et voulut savoir si c'était celle qu'on lui avait indiquée; il demanda si ce n'était pas celle de l'Ange. — Ne voyez-vous pas, lui répondit le passant, que c'est un dragon et non pas un ange? — Mon ami, dit le voyageur, je n'ai jamais vu d'ange ni de dragon; je ne sais pas si cela ressemble à l'un ou à l'autre[1]. »

Annet écrivit aussi contre l'ouvrage célèbre de Georges Lyttleton (1708-1773) : *La religion chrétienne démontrée par la conversion et l'apostolat de saint Paul*[2]. Lord Lyttleton avait été ramené à la foi par son

[1] Suard, dans la *Biographie universelle*, 2e édit., t. II, p. 25; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. II, p. 714.

[2] *Observations on the Conversion and Apostleship of St. Paul, in a letter to Gilbert West*, in-8°, Londres, 1747. Souvent réimprimé. Cet ouvrage a été traduit en français par Guénée, in-12, Paris, 1754, sous le titre que nous avons donné dans le texte.

ami West. Saint Paul, disait-il, a été converti par une apparition miraculeuse du Sauveur, sur le chemin de Damas, apparition certaine, incontestable. Il s'ensuit que Jésus est Dieu, et le Christianisme une œuvre divine. La réponse que lui fit Annet est digne d'attention à plus d'un titre[1]. Le terrain de la discussion est maintenant changé. Les Évangiles disparaissent un moment de la scène et ce sont les autres écrits du Nouveau Testament qui vont être en jeu. Nous rencontrons déjà ici la plupart des péripéties que nous verrons se produire en notre siècle au sein de l'Allemagne rationaliste. Après les attaques contre les Évangiles, les attaques contre les écrits de saint Paul.

Lyttleton avait affirmé comme hors de doute l'authenticité des Épîtres de l'apôtre des Gentils. Annet soutient qu'on peut soulever là-dessus de graves difficultés. Les Manichéens ont rejeté tout l'Ancien Testament; les Encratites, les Sévérianiens, les Nazaréens, les Ébionites, n'ont pas admis les Épîtres de saint Paul. Quant aux écrivains des premiers siècles considérés comme orthodoxes, ce sont des hommes pleins de partialité, trompeurs et faussaires. On ne saurait donc alléguer leur témoignage en faveur de la véracité des Écritures, on doit l'apprécier d'après l'examen intrinsèque de son contenu. Mais que nous apprendra cet examen? Rien de concluant. On peut établir que les aventures de Robinson Crusoé, publiées par Daniel de Foe, en 1719, sont une

[1] *The history and Character of St. Paul, examined : in a Letter to Theophilus, a Christian Friend*, dans la *Collection of the Tracts of a certain Free Inquirer,* p. 27-94.

histoire véridique aussi bien que le Nouveau Testament. Ces aventures ne contiennent rien de contradictoire ni d'impossible; l'authenticité de l'œuvre n'a jamais été mise en question, elle ne blesse ni la religion ni la morale, et beaucoup ont cru à la réalité des faits qui y sont racontés. Sous le rapport de l'accord des faits entre eux, Robinson est même supérieur au Nouveau Testament, où les contradictions sont choquantes, par exemple, dans le récit même de la conversion de saint Paul.

Saint Paul était odieux à Annet, comme à beaucoup d'autres incrédules. Le maître d'école anglais a fait de lui, avant M. Renan, un portrait qui serait extrêmement désavantageux, s'il était vrai. Les calomnies des Ébionites contre le grand Apôtre sont bonnes à ses fins et il les ramasse. Paul, dit-il, était né païen, il se fit prosélyte dans la capitale de la Judée pour épouser la fille du grand-prêtre. Mais n'ayant pu l'obtenir, il se vengea en écrivant contre la loi et la circoncision. Homme double et homme de tous les extrêmes, violent, passionné, cédant à tous les caprices de son humeur changeante, avide de domination, il imagina, pour satisfaire son goût de pouvoir, l'universalisme, en supprimant la loi et le sacerdoce lévitiques. « Il modela ainsi le Christianisme[1], » lui donna sa forme propre et fut, dans le sens littéral, le fondateur d'une religion nouvelle. Ces idées d'Annet, demeurées presque inaperçues à l'époque où il les publia, étaient appelées à faire for-

[1] *The History and character of St. Paul examined*, p. 60; Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, p. 319.

tune dans notre siècle, et elles sont aujourd'hui acceptées par un grand nombre de rationalistes.

Les miracles de saint Paul ne trouvent point grâce, cela va sans dire, aux yeux d'Annet. Il les rejette avec autant d'assurance qu'un libre-penseur de nos jours. D'après lui, les uns sont des faits naturels, les autres des fictions. La divinité de la religion ne peut donc être fondée sur saint Paul ; elle ne dépend point de faits historiques ; elle ne repose point sur des fables, ni sur Paul ni sur Pierre ni sur ce que pourrait dire quelque homme que ce soit. La vraie religion est celle qui a pour fondement la raison et la nature[1]. Il n'y a pas de miracles, car les lois de la nature sont les lois de Dieu, et par conséquent elles sont aussi immuables que lui-même[2].

Annet, en niant de la sorte le surnaturel et en condamnant saint Paul avec tant de rudesse et sans le moindre ménagement, dépassait les excès des déistes qui l'avaient précédé et il était en avance sur son époque. Ce n'est qu'au XIX[e] siècle qu'il devait trouver des imitateurs et de nombreux échos. Il fut donc de son temps un incrédule isolé. Ses erreurs le firent condamner à la prison. Après en être sorti, il vécut dans le dénûment, et il n'échappa à la misère que grâce aux aumônes de l'archevêque de Cantorbéry. Il ne put réussir à recruter

[1] *The History and character of St. Paul examined*, p. 94 ; Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, p. 320.

[2] *Supernaturals Examined*, *Dissert.* II *on Mr. Jackson's Letter to Deists*, dans la *Collection of the Tracts of a certain Free Inquirer*, p. 120-150 ; Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, p. 321.

des partisans à ses idées, que tout le monde jugea comme autant d'extravagances; il disparut de la scène sans laisser alors de traces de son passage et avec lui se termina la lutte qu'avaient suscitée les écrits de Woolston. Il avait continué le débat qui avait commencé entre ce dernier et Sherlock; cependant, même avant sa mort, le déisme anglais était entré dans une nouvelle phase, et passé de la période aiguë à une période moins violente.

CHAPITRE VI.

TINDAL.

Les sophismes bizarres de Woolston et ses excès de langage avaient procuré un grand succès de vogue à ses écrits, mais non à ses idées. D'autres incrédules allaient surgir, plus dangereux pour les esprits faibles par leur modération relative et calculée, et aussi par une tactique toute nouvelle.

Les déistes que nous avons vus paraître jusqu'ici sur la scène n'avaient point attaqué la révélation ou l'Écriture dans son ensemble. Locke avait proclamé l'indépendance et l'autonomie de la raison ; Shaftesbury avait séparé la morale de la religion ; Collins s'était élevé contre les prophéties, Blount et Woolston contre les miracles. Maintenant de nouveaux ennemis vont attaquer la cité sainte par tous les points à la fois. Le premier et l'un des principaux chefs de cette nouvelle guerre est Tindal.

Mathieu Tindal (1657-1733) était le fils d'un prédicant de Beer-Ferres, dans le Devonshire. Comme tant d'autres déistes anglais, il était franc viveur autant que libre-penseur, sans principes, sans croyances, sans morale. Sa conduite déréglée lui attira, dès sa jeunesse,

à l'université d'Oxford, où il faisait ses études, des réprimandes publiques. Tour à tour protestant et catholique, jacobite et anti-jacobite, selon l'intérêt du moment, il fut versatile et changeant en politique comme en religion. Devenu catholique vers 1685, il était redevenu anglican en 1687. Bientôt il ne fut plus ni l'un ni l'autre. Il se qualifia lui-même du titre de « déiste chrétien » et traita de « démonistes » ou « démoniaques » tous ceux qui ne pensaient pas comme lui. Ces mots furent à peu près tout ce qu'il garda du Christianisme. Par ses variations et ses exagérations de toutes sortes, il s'attira l'animadversion de tout ce qu'il y avait de bons esprits en Angleterre et Pope l'a stigmatisé avec Toland dans sa *Dunciade*[1] :

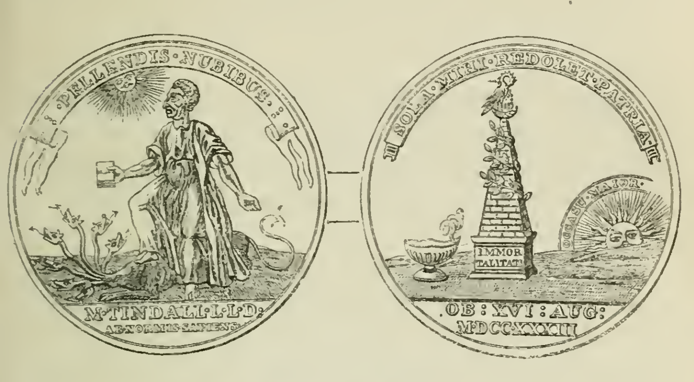
Toland and Tindal, prompt at priests to jeer.

Le premier écrit dans lequel Tindal attaqua la religion parut en 1706, sous le titre de *Droits de l'Église chrétienne défendus contre les prêtres romains*[2]. Il le

[1] Pope, *Dunciad*, livre II, vers 399. *English poets*, t. XII, p. 514. Cf. notes, p. 326. Voir aussi l. III, vers 212, p. 333.

[2] *The Rights of the Christian Church, asserted against the Romish, and all other Priests, who claim an independent Power over it.* Part I, Londres, 1706 ; 2e édit., 1706 ; 3e édit., 1707. — Voir, Figure 29, une médaille d'argent du Musée Britannique, qui fait allusion à cet ouvrage. Elle a été un peu réduite pour qu'elle ne dépasse point la largeur de notre format. Tindal est représenté tenant la Bible dans la main droite et foulant aux pieds la bête apocalyptique, qui, d'après les protestants, est le symbole de l'Église romaine. Au-dessus brille le soleil en son midi avec une figure humaine. En légende : PELLENDIS. NUBIBUS. Exergue : M. TINDALL. L. L. D. AR.

publia sous le voile de l'anonyme. Pour lui assurer le succès, l'auteur n'hésita point à flatter les passions de ses compatriotes contre le papisme. Il se donna l'air de



29. — Médaille de Mathieu Tindal.

n'attaquer que les catholiques. C'était néanmoins en réalité à la religion même qu'il en voulait, et les principes contenus dans son livre étaient le renversement du protestantisme aussi bien que du catholicisme. Le clergé anglican ne s'y méprit pas, il lui arracha son masque, le

NORMIS. SAPIENS. — R̊. Pyramide surmontée d'un pélican qui nourrit ses petits et entrelacée de lauriers. Au bas, cette inscription : IMMORTALITATI. A gauche est une lampe allumée ; à droite, le soleil couchant, avec cette légende : OCCASU MAJOR. Exergue : OB : XVI : AUG : M.DCC.XXXIII. La bête apocalyptique que Tindal foule aux pieds est une allusion à son livre contre l'Eglise romaine. Le soleil couchant qu'on voit au revers avec la légende : *plus grand à son coucher,* a pour objet de rappeler le *Christianisme aussi ancien que la création,* qu'il composa étant plus que septuagénaire. Voir p. 126.

réfuta avec ardeur et fit condamner au feu, le 25 mars 1710, les *Droits de l'Église chrétienne*[1]. En revanche, les incrédules du continent lui firent grand accueil; Le Clerc le loua dans sa *Bibliothèque choisie* et Tindal, fuyant l'orage, se réfugia quelque temps en Hollande.

Ce ne fut que vingt ans plus tard, en 1730, que parut l'ouvrage le plus célèbre et le plus dangereux de Tindal, *Le Christianisme aussi ancien que le monde*[2]. Il fait date dans l'histoire des attaques des incrédules contre la révélation.

En ce moment, le déisme, à cause de ses violences, était mal vu en Angleterre. Il y avait six ans que Collins avait mis au jour les *Fondements et raisons de la religion chrétienne* (1724); trois ans que Woolston, avait commencé à battre en brèche la résurrection de Jésus-Christ (1727). Tout le monde était fatigué de ces luttes et de ces excès. Aussi Tindal prit bien garde de n'imiter

[1] « Few works ever caused more stir among the clergy, » dit Wotton (Allibone's *Critical Dictionary of english Literature*, Philadelphie, 1871, t. III, p. 2423).

[2] *Christianity as old as the creation : or, the Gospel, a Republication of the Religion of Nature*, volume I, in-4°, Londres, 1730 (B. N., D² 1407). Une seconde édition parut in-8° en 1731 ; une troisième en 1732 ; une quatrième en 1733. L'auteur mourut en 1733, avant d'avoir publié le second volume. Ses héritiers renoncèrent à l'éditer, sur la défense que leur en fit l'évêque de Londres, Gibson. Le volume paru a été traduit en allemand par Lorenz Schmidt, l'éditeur de la Bible de Wertheim : *Beweis, dass der Christenthum so alt, als die Welt sey*, Francfort et Leipzig, 1741, et longuement analysé en français dans le *Recueil philosophique* de Naigeon, t. II, Londres, 1770.

ni Woolston ni Collins. Il parla sur un autre ton que ses devanciers; son esprit avait d'ailleurs une autre envergure. On a appelé son livre la Bible des déistes et on lui a donné à lui-même le titre d'apôtre du déisme[1]. Voltaire le proclamait « le plus intrépide soutien de la religion naturelle[2]. » Les incrédules louèrent à l'envi son réquisitoire, dès son apparition, comme l'ouvrage le plus fort qui eût encore été écrit contre la révélation. Si ces éloges intéressés dépassaient la mesure, on ne saurait méconnaître que Tindal les méritait en partie. Il était bien au courant de la polémique contemporaine et il avait composé son œuvre avec soin[3]. On peut lui reprocher toutefois de manquer de méthode dans son exposition, de se laisser entraîner dans des digressions nombreuses et d'être plein de redites. La forme du dialogue qu'il avait adoptée explique en partie ces défauts, il est vrai, mais elle ne les justifie pas.

Les reproches que l'on est en droit de faire au littérateur ne sont rien, du reste, en comparaison de ceux qu'on est obligé de faire au théologien. *Le Christianisme aussi ancien que le monde* est la négation même de la révélation et de l'origine surnaturelle de la Bible. Le fond de l'ouvrage peut se résumer en quelques mots : la religion naturelle est parfaite ; toutes les autres religions, y compris le Christianisme, ne sont des religions

[1] Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, p. 327.

[2] *Lettres au prince de Brunswick*, IV, *Œuvres*, t. VI, p. 563.

[3] Farrar, *Critical History of Free Thought*, 1863, lect. IV ; notes, lect. VIII, n. 49 ; Allibone, *Critical Dictionary of English Literature*, t. III, p. 2423.

véritables qu'autant qu'elles sont identiques avec la religion naturelle[1]. De là le sous-titre donné par l'auteur à son écrit : *L'Évangile, nouvelle publication de la loi naturelle*[2]. Tindal conserve Dieu et l'âme; il ne garde plus rien du Christianisme. En réalité, il rejette toute révélation et détruit complètement l'autorité de la Sainte Écriture. Ses prédécesseurs avaient attaqué des parties de la révélation, nié la valeur de quelques-unes des preuves sur lesquelles elle s'appuie; Tindal veut renverser tout l'édifice en soutenant qu'il n'y a point de révélation extérieure, distincte de la révélation intérieure de la loi naturelle, gravée dans le cœur de tous les hommes.

D'après lui, la religion naturelle se réduit à la morale. La moralité est le but, la religion le moyen. Nous n'avons qu'à remplir nos devoirs envers Dieu et envers nos semblables pour être religieux. Tout ce qui ne se rapporte pas à la gloire de Dieu ou au bien du prochain n'est point religion, mais superstition. La morale consiste dans l'accomplissement des devoirs qui nous procurent notre bonheur. Ces devoirs nous sont prescrits par la nature même et nous sont enseignés par la raison.

[2] C'est ce que Tindal développe particulièrement dans le ch. VI, qui est intitulé : « That the Religion of Nature is an absolutely perfect Religion, and that external revelation can neither add to, nor take from its perfection; and that true Religion, whether internally or externally revealed, must be the same. » *Christianity*, in-4°, p. 58.

[3] Les nombreuses épigraphes mises par Tindal au-dessous de son titre ne sont que le développement de cette idée. Seulement il exagère et fausse la pensée des auteurs qu'il cite, S. Paul, Eusèbe, S. Augustin, etc.

Ils constituent la religion naturelle[1]. Le Christianisme n'étant, dans son fonds, que la religion naturelle, il s'ensuit qu'il est aussi ancien que le monde et que son nom seul est une nouveauté.

Cependant, quand on examine le Christianisme, on y discerne des éléments qui ne se rencontrent point dans la religion naturelle. Que faut-il penser de ces éléments? Le voici : Jésus n'est point venu pour enseigner aux hommes des devoirs nouveaux et inconnus; il a voulu seulement, pour employer son propre langage, guérir ceux qui étaient malades, c'est-à-dire apprendre à ceux qui violaient leurs devoirs à les observer; il a uniquement promulgué une seconde fois la religion naturelle. L'Évangile était donc nouveau, comparé avec la religion régnante, qui était mélangée de superstition, mais il ne l'était point, comparé à la religion primitive qu'il faisait simplement revivre. Il ne fut donc pas un progrès, il fut une restauration, une « *republication* » de la loi naturelle.

La conséquence que Tindal tire de ces principes, c'est que le Christianisme ne contient et ne peut rien contenir qui ne soit purement rationnel. Tout ce qui dépasse la portée de notre intelligence est erreur ou illusion. La raison a le droit de juger en souveraine même l'Écriture et de n'accepter comme vrai que ce qui lui paraît tel. Il en résulte que tout ce qui est en dehors de l'expérience personnelle, inspiration, prophéties, miracles, n'existe pas. La Bible n'est qu'un livre comme un autre, une

[1] « Nothing can be a part of Religion, but what is founded on the Nature and Reason of things. » *Christianity*, ch. XIV, p. 353.

production purement humaine, en d'autres termes, elle n'est pas inspirée. Tout livre qui nous prêche une saine morale, dit-il, est inspiré comme l'Ancien et le Nouveau Testament; les Maximes de Confucius le sont comme l'Évangile[1], ce qui revient à affirmer que les évangélistes ne sont pas plus inspirés que l'auteur chinois.

Pour établir que la Bible est un simple produit de l'esprit humain, Tindal cherche à y relever une multitude de défauts. Elle nous fait de Dieu, prétend-il, un portrait inacceptable et nous le représente menteur et parjure; elle est remplie de contradictions et d'obscurités; les préceptes qu'elle nous donne sont vagues, incertains, flottants, au-dessus de la capacité du vulgaire, qui ignore les règles les plus indispensables à connaître pour la bien comprendre; loin d'être un guide sûr pour la pratique de la vie, elle ne fait qu'égarer et embarrasser; elle loue des actes condamnables, elle blâme des actes dignes d'éloge; elle commande des choses qu'il faut éviter; elle proscrit des choses qu'il faut rechercher; en un mot, la morale qu'elle enseigne est inférieure à celle d'Aristote, de Grotius et de Puffendorf. Le Nouveau Testament est le contre-pied de l'Ancien. Le Dieu du second est tout différent de celui du premier. Le langage des Évangiles lui-même est souvent si hyperbolique ou tellement figuré que ce n'est qu'en recourant à la lumière du bon sens qu'on peut le dépouiller de ses exagérations, c'est-à-dire qu'on trouve dans la Bible des imperfections, des défauts au moins aussi

[1] *Christianity*, p. 342.

graves que dans les autres livres des hommes. Le temps a gâté encore l'œuvre primitive et l'Écriture n'est parvenue jusqu'à nous qu'altérée dans une multitude d'endroits par l'incurie des copistes[1]. Qu'on n'allègue point les miracles en faveur de l'inspiration des Écritures ou de l'autorité de l'Église :

Si jamais le mot de David, que *tout homme est menteur*, a été littéralement vrai, c'est quand il s'agit de miracles. L'histoire tout entière témoigne de la justesse de la remarque qu'a faite lord Bacon : *Maxime habenda sunt pro suspectis, quæ pendent quomodocumque a religione, ut prodigia Livii.* Les écrivains arabes sont pleins des miracles de Mahomet et ils les font accepter par le peuple en disant : « Les ennemis de Mahomet n'auraient eu garde de les inventer; quant à ses amis, il leur est défendu de mentir sous peine de damnation[2]. »

Tindal va jusqu'à soutenir, en prétendant s'abriter derrière saint Jérôme, que saint Paul, et non seulement saint Paul, mais Jésus-Christ lui-même, ne se croyaient pas obligés de dire la vérité, parce que tout est permis à qui veut gagner la victoire. Il insinue très clairement que les miracles et beaucoup d'autres choses encore ont été interpolés dans les Saintes Écritures, ce qu'il s'efforce de faire accepter en citant le mot de Scaliger : *Omnia quæ putabant Christianismo conducere Bibliis interseruerunt*[3].

[1] *Christianity*, p. 257, 263, 269, 267, 331, 323 et suiv., 329.
[2] *Christianity*, p. 159.
[3] *Christianity*, p. 161-162.

Pour mieux convaincre l'interlocuteur auquel il expose ses théories que les miracles de l'Écriture ne peuvent être pris au sérieux, Tindal discute ou plutôt ridiculise quelques-uns des faits surnaturels racontés dans le Pentateuque. Il revient fréquemment, en particulier, sur l'histoire d'Adam et d'Ève, ce sujet inépuisable de railleries pour tous les ennemis de la Bible, depuis Julien l'Apostat jusqu'à M. Renan.

Des philosophes seraient fort embarrassés pour concevoir comment Ève pouvait entretenir une conversation avec un serpent, incapable de parler, et avant qu'un mutuel accord eût attaché un sens aux mots[1]. Ils pourraient ajouter : Comment, quoique l'usage fasse considérer comme une chose honteuse de ne pas porter de vêtements dans les pays où la coutume est d'être vêtu, comment le premier couple, qui ne savait même pas ce que c'était qu'un vêtement, put-il rougir d'être sans vêtement et cela jusque devant Dieu[2]? De sorte que, lorsqu'*ils entendirent la voix de Dieu marchant dans le jardin, à la fraîcheur du soir* (étrange manière de se représenter Dieu, penseraient des philosophes[3]), *ils se cachèrent de sa présence*. Ce qui est mieux encore, comme les *tabliers de feuilles de figuier qu'ils avaient cousues ensemble* (ils avaient, paraît-il, toutes les choses nécessaires pour

[1] Le serpent était le démon, caché sous la forme d'un reptile. Joa., VIII, 44; Apoc., XII, 9; Sap., II, 24; II Cor., XI, 3, 14; Rom., XVI, 20. Quant au langage, Dieu en donna au moins les premiers éléments à Adam et à Ève.

[2] Ce fut précisément là l'effet du péché.

[3] « A la fraîcheur du soir » est simplement une locution orientale pour désigner le moment où la brise souffle le soir.

coudre[1]) ne suffisaient point pour cacher leur honte, *Dieu* en personne leur fit des vêtements avec les *peaux des bêtes* qu'il venait de créer[2].

Des réflexions semblables remplissent plusieurs pages. L'histoire de Balaam est aussi pour Tindal une bonne aubaine. « Quel nombre d'idées l'ânesse de Balaam ne dut-elle pas avoir, dit-il, pour être capable de raisonner avec son maître, quand elle vit et reconnut un ange[3]? » Des protestants ont refusé de prendre ce fait et d'autres semblables au pied de la lettre. Tindal n'accepte pas leur interprétation ; il affirme expressément à propos d'un épisode du patriarche Jacob : « Quant à l'histoire d'un ange de Dieu, luttant, dit-il, toute la nuit contre Jacob, puis le rendant boiteux et enfin le bénissant et changeant son nom : « Des interprètes de » marque, juifs et chrétiens, observe M. Nye, ont expli- » qué cela comme s'étant produit, non pas en réalité

[1] Comme si l'on avait besoin de fil et d'aiguilles pour attacher des feuilles de figuier! Le texte dit d'ailleurs qu'ils se firent, non des tabliers, mais des ceintures, qu'il était facile de former en entrelaçant des feuilles.

[2] *Christianity*, p. 384-386. Cf. aussi p. 385-390 ; p. 253-254.

[3] *Christianity*, p. 254. Collins avait aussi cité l'histoire de l'ânesse de Balaam et il disait que c'était « un apologue qu'il fallait prendre littéralement. » Warburton lui fit remarquer que l'Écriture ne donne pas cet épisode comme un événement ordinaire. « La Bible, dit-il, nous représente cette histoire, à chaque ligne, comme une histoire extraordinaire et miraculeuse. Balaam a le don de prophétie, un ange y intervient, et il y est dit positivement que Dieu ouvrit la bouche de l'ânesse. » Dieu n'a-t-il pas le pouvoir de le faire? Warburton, *Essai sur les hiéroglyphes des Égyptiens*, traduit de l'anglais, 2 in-12, Paris, 1744, t. I, p. 72.

» mais en vision. » Néanmoins on doit penser que les Juifs croyaient que c'était vrai, à la lettre, puisque le texte ajoute : *Ils ne mangent pas de ce nerf,* du nerf *qui s'était raccourci, jusqu'à ce jour*[1]. »

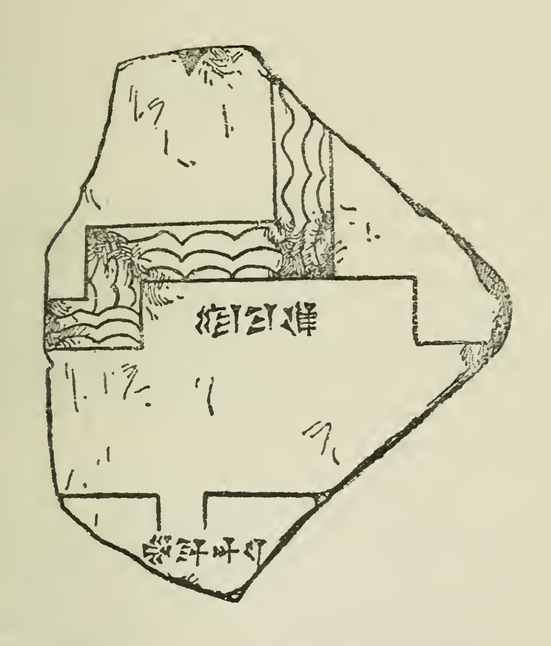
Tout ce qui est miraculeux est donc antipathique à Tindal. Les prophéties et les prophètes ne lui déplaisent pas moins que les miracles. Il juge d'abord incroyable une partie des récits contenus dans les livres prophétiques : « Combien de commandements, dit-il, Dieu ne donne-t-il pas à ses prophètes, lesquels, si on les prenait à la lettre, sembleraient indignes de Dieu, parce qu'ils le feraient agir comme un fou ou un idiot? » Et il cite comme exemples l'ordre donné à Jérémie d'aller enterrer une ceinture sur les bords de l'Euphrate ; celui de fabriquer des liens et des jougs et de les mettre sur son cou, etc. Il n'oublie pas le fameux déjeuner d'Ézéchiel, ni même le commandement qui est fait à ce prophète de dessiner Jérusalem sur une tablette d'argile pour en figurer le siège[2]. On ne voit guère ce qu'il y a de déraisonnable à exécuter ces ordres divins. Le dernier, qui devait servir à Ézéchiel à mieux expliquer sa pensée aux captifs, n'a rien de singulier et ne pouvait surprendre personne à Babylone[3]. Quant au voyage de Jérémie en Chaldée, beaucoup de commentateurs, orthodoxes aussi bien qu'hétérodoxes, ont pensé qu'il

[1] « Nye, *Of Nat. and Rev. Relig.*, p. 202. » *Christianity*, p. 254.

[2] *Christianity*, p. 255-256. Ezech., IV, 1-4.

[3] On a retrouvé en ces derniers temps dans les ruines de Babylone une tablette d'argile sur laquelle est tracé le plan d'un quartier de cette ville. Voir Figure 30.

ne fallait pas l'entendre au pied de la lettre, de même que plusieurs autres actions symboliques des prophètes[1]; mais n'importe, Tindal veut prendre la Bible en



30. — Plan d'une partie de Babylone. Tablette d'argile.

défaut et tout lui est bon pour y parvenir. Il faut par conséquent, de gré ou de force, tout expliquer dans le sens rigoureux ou littéral. En voici la preuve :

[1] Pour ce qui concerne ce qu'on a appelé le déjeuner d'Ézéchiel, nous nous en occuperons plus loin, en parlant de Voltaire.

Aucun mathématicien ne pourrait donner d'une ville une description plus exacte que ne le fait saint Jean de *la grande cité, la Sainte Jérusalem.* Il *la vit d'une haute montagne descendre du haut du ciel*, venant *de Dieu*, et il en était si proche qu'il en décrit *les portes*, *les murailles et les rues*, et qu'il peut en mesurer la longueur, la largeur et la hauteur *avec un roseau...* Néanmoins les interprètes ont depuis allégorisé cette grande cité et en ont fait un pur château en l'air [1].

Après avoir ainsi maltraité les prophètes, Tindal ne se donne point la peine de discuter leurs prophéties. Il met sans façon hors de cause celles de l'Ancien Testament, en déclarant qu'elles sont incompréhensibles [2]. Se débarrasser par la question préalable d'un argument aussi important en faveur de la divinité de l'Écriture est aussi commode que peu concluant : elles le gênent, il les regarde comme non avenues.

Quant aux prophéties du Nouveau Testament, si l'on peut les appeler de ce nom, qui se rapportent à la seconde venue du Christ et à la fin du monde, les meilleurs interprètes et commentateurs avouent que les Apôtres eux-mêmes se méprirent grossièrement à leur sujet. A peine y a-t-il une Épître dans laquelle ils n'annoncent que les temps où ils écrivent sont les *tempora novissima*, que leur âge est le dernier âge, leurs jours les derniers des jours, que *la fin du monde est proche* et *la venue du Christ* prochaine... Et ils n'affirment point ces choses d'une manière spéculative, ils

[1] *Christianity*, p. 256.

[2] *Christianity*, p. 258.

en tirent des arguments et des raisons pour exciter le peuple à la pratique de la piété et à toute espèce de bonnes œuvres... Et quoiqu'ils ne prétendent pas marquer le jour et l'heure où s'accompliront ces événements, ils pensent bien toutefois que ce sera pendant leur vie... Il est très clair, ce me semble, que saint Paul lui-même s'attendait à être encore vivant à la venue du Seigneur et qu'il avait là-dessus la parole de Dieu... Si (conclut-il) la plupart des Apôtres, quelle que pût en être la cause, se méprirent sur une matière de cette conséquence, comment pouvons-nous être certains qu'aucun d'eux ne s'est mépris dans aucune autre matière? S'ils ne furent pas inspirés dans leurs écrits quand ils parlèrent de la venue prochaine du Sauveur, comment purent-ils l'être dans les raisonnements qu'ils bâtirent sur un fondement non inspiré? Et s'ils crurent que leur siècle était le dernier, dans tout ce qu'ils prescrivirent, ils ne purent avoir l'intention d'atteindre au delà de leur propre siècle [1].

Ces paroles sont perfides et insidieuses. Non seulement les rationalistes contemporains les acceptent encore aujourd'hui en grande partie et en font leur argument capital contre l'inspiration de l'Écriture, mais des protestants orthodoxes eux-mêmes, surtout en Angleterre, concèdent à Tindal que les Apôtres se trompèrent sur l'époque du retour du Christ [2].

Au dernier siècle, il ne rencontra pas tant d'approbateurs. On publia contre le *Christianisme aussi ancien*

[1] *Christianity*, p. 258-259, 262.

[2] Nous reviendrons plus loin sur cette objection, dans le dernier volume, au sujet des Épîtres de saint Paul aux Thessaloniciens.

que le monde d'innombrables réfutations. Trente ans après sa publication, c'est-à-dire en 1760, on en comptait cent six. Elles ne sont point toutes d'égale valeur, mais quelques-unes sont fort remarquables. Mentionnons spécialement celle de Waterland, *Défense de l'Écriture*[1], qui nous intéresse d'une manière plus directe. Ce savant docteur, célèbre dans sa patrie par ses ouvrages en faveur de la divinité de Jésus-Christ, prouve très bien à Tindal que ses accusations contre l'Écriture ne sont pas fondées et il explique les passages dont l'auteur déiste avait dénaturé le sens. *L'utilité, la vérité et l'excellence de la révélation chrétienne,* par Jacques Foster, mérite aussi d'être signalé comme un ouvrage remarquable[2]. Foster s'y applique surtout à établir l'authenticité, la crédibilité et l'intégrité des livres du Nouveau Testament et à répondre à toutes les objections qui avaient été faites contre les Écritures. On rapporte que Tindal lui-même ne put s'empêcher de rendre hommage à la vigueur de sa dialectique et à l'ardeur de ses convictions.

[1] Daniel Waterland (1683-1740), *Scripture vindicated*, in four parts, in-8°, Londres, 1730-1734.

[2] J. Foster, *The Usefulness, Truth, and Excellency of the Christian Revelation,* in-8°, Londres, 1731.

CHAPITRE VII.

THOMAS MORGAN.

Quatre ans après la mort de Tindal, un de ses disciples, Thomas Morgan, publia sous le voile de l'anonyme un ouvrage dans lequel il développait les attaques de son maître contre l'Ancien Testament. Cet ouvrage avait pour titre : *Le philosophe moral, dialogue entre Philalèthe, déiste chrétien, et Théophane, Juif chrétien*. Le déiste chrétien, c'est l'auteur ; le juif chrétien, ce sont tous ceux qui admettent l'inspiration des Écritures et en particulier la divinité de l'Ancien Testament.

La vie de Thomas Morgan est à peine connue. On sait seulement qu'il fut d'abord pasteur dissident, puis simple laïque et arien (1726), plus tard médecin, exerçant son art parmi les Quakers de Bristol. Enfin il se retira à Londres, où il vécut comme écrivain et mourut le 14 janvier 1743. C'est là qu'il publia successivement, de 1737 à 1740, les trois volumes que renferme son *Philosophe moral*[1].

[1] *The Moral philosopher. In a Dialogue between Philalethes, a christian Deist, and Theophanes, a christian Jew*, Londres, t. I, 1737; t. II, 1739; t. III, 1740. Les volumes II et III, portent cette addition : *By Philalethes*. Ils ne renferment que des réponses aux attaques qui s'étaient produites contre le premier.

Le fond des idées est le même que dans le *Christianisme aussi ancien que le monde* de Tindal, avec un mélange d'idées personnelles. Morgan attribue la production et le gouvernement du monde à ce qu'il appelle l'Esprit universel. Cet Esprit est infiniment sage, infiniment puissant. Il lui adresse la prière suivante :

O toi, Raison éternelle! Père de la lumière et source infinie de toute vérité et de tout bien, laisse-moi me tourner vers toi, avec l'humilité et le respect les plus profonds, comme vers mon créateur, mon conservateur, à qui je dois l'existence de l'esprit et de la matière organisée dont je suis composé. Je reconnais, ô père des esprits, cette dépendance naturelle et nécessaire de ta présence constante, universelle, de ta puissance et de ton action. Prends-moi sous la protection constante, ininterrompue de ta divine sagesse, de ta bonté, de ta richesse sans bornes. Fais aussi tomber dans mon intelligence les rayons de la raison immuable et éternelle! Si je devais m'égarer de la voie de la vérité et marcher dans les ténèbres, instruis-moi par des châtiments paternels; que la douleur et les soucis m'enseignent la sagesse, mais ne m'abandonne pas à mon être bas et bestial. Répands toujours sur moi les effluves lumineux et bienfaisants de ta bonne présence, de ta puissance, de ton amour, afin que toute mon existence soit un monument éternel à ton honneur et à ta louange[1].

Voilà la déesse Raison toute trouvée pour nos futurs révolutionnaires.

[1] *The Moral Philosopher*, t. I, p. 426; Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, p. 372.

Ce qui distingue Morgan des déistes qui l'ont précédé, c'est la place capitale qu'il donne dans ses écrits aux attaques contre l'Ancien Testament. Il se qualifie de « chrétien sur le pied du Nouveau Testament. » En quoi consiste donc son Christianisme? Il admet la possibilité « d'une inspiration immédiate, » d'une « illumination surnaturelle, » mais il déclare que, de fait, l'inspiration n'a pas existé et qu'elle est une invention de nos « spirituels scolastiques, » de nos « théologiens. » Quant à la révélation, pour lui, comme pour Tindal, elle n'est que la découverte de la vérité, par quelque voie que l'on y parvienne, alors même que ce soit simplement par la force et la supériorité de nos facultés naturelles. Comme Tindal, il accorde aussi à la seule moralité une valeur démonstrative en faveur de la religion. Miracles, prophéties, raisons spéculatives sont incapables d'établir l'existence d'une révélation divine et la vérité d'une religion.

En se plaçant à ce point de vue, il ressuscite une partie des idées des gnostiques et en particulier de Marcion; à l'exemple de cet ancien hérétique, il attaque l'Ancien Testament, abaisse le Dieu des Juifs et professe pour saint Paul une admiration extrême. D'après lui, le mosaïsme est en opposition avec le Christianisme. C'est une religion d'un ordre inférieur, qui ne prêche qu'une morale nationale, purement extérieure et temporaire; ses prescriptions rituelles sont d'une tyrannie insupportable et ne contiennent rien de bon ni de vrai. Le Dieu d'Israël n'est pas le Dieu suprême, c'est un Dieu subordonné, le Dieu spécial et protecteur des Hébreux. Cette

manière de se représenter Jéhovah est devenue aujourd'hui générale parmi les rationalistes, qui disent à peu près comme lui : « Le Dieu d'Israël ne pouvait pas être le Dieu du ciel et de la terre, [parce qu'il apparaissait à Moïse], mais un simple dieu local, qu'on pouvait voir et entendre, le Dieu et le protecteur de la nation [israélite]. Si le Jéhovah mosaïque n'a pas été une idole comme les idoles d'Égypte, en vérité, il n'y a jamais eu d'idole au monde[1]. »

Les miracles racontés dans l'Ancien Testament ne prouvent rien en sa faveur. Ce sont ou des événements naturels, ou des contes légendaires, ou des mythes arrangés à plaisir.

Les plaies (d'Égypte), qui furent produites, dit-on, d'une manière merveilleuse, soudaine, quand on lança une espèce de bâton enchanté, n'étaient alors comme aujourd'hui que des fléaux ordinaires en Égypte : ils provenaient de causes naturelles, par exemple, de la stagnation des eaux du Nil débordé, etc. Notre auteur hébreu, il est vrai, décrit tout cela avec des circonstances telles qu'elles font paraître ces plaies aussi surnaturelles, aussi miraculeuses, que si elles avaient été produites immédiatement par la main de Dieu même, sans le concours d'aucune cause naturelle. Mais on sera moins surpris de ce langage, si l'on prend garde que les historiens hébreux parlent continuellement sur ce ton, attribuant les faits les plus communs et les plus naturels à des causes surnaturelles et à l'opération immédiate de Dieu. Ils vivaient et ils écrivaient en un temps de grande

[1] *The Moral Philosopher*, t. III, p. 66, 107; Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, p. 383.

ignorance et de profondes ténèbres, où l'on avait peu ou point d'idée des lois générales de la nature et du gouvernement divin dans l'ordre physique et moral. De plus, ils s'adressaient toujours dans leurs écrits à l'ignorance, à la superstition et à l'imagination grossière du peuple. Leurs compatriotes ne voulaient se laisser mener que par des prodiges, des signes, des prophéties, des révélations et autres œuvres semblables des puissances surnaturelles... Si nous voulions donc entendre ces historiens trop à la lettre, d'après la philosophie et la théologie aujourd'hui régnantes, nous devrions en conclure que, dans cette nation, il n'y a guère eu de causes naturelles et de providence ordinaire, mais que tout ce qui se rapportait à ce peuple a été produit, pendant plusieurs siècles, par des miracles, des forces surnaturelles et l'intervention immédiate (de Dieu). Cependant, puisque Dieu est toujours le même et que les lois générales, d'après lesquelles il gouverne le monde, sont toujours semblables, on doit s'étonner que tant de savants de nos jours bouleversent encore ces lois générales de la nature et de la Providence, et se donnent le plus grand mal pour nous ramener à la superstition égyptienne et judaïque, à l'ignorance de l'antiquité[1].

Ces considérations, où quelques éléments de vérité se mêlent à des erreurs nombreuses, ont fait fortune et sont maintenant un des articles de foi du rationalisme.

Thomas Morgan, on le voit, avait découvert le mythe avant Strauss et l'explication naturelle des miracles avant Eichhorn et avant Paulus. Non seulement il a

[1] *The Moral Philosopher*, t. III, p. 40; Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, p. 373-378.

exposé les principes sur lesquels reposent le mythisme et le naturalisme, mais il les a appliqués aux faits miraculeux les plus saillants de l'histoire sainte. Ainsi le passage de la mer Rouge eut lieu d'après lui de la manière suivante : le peuple hébreu, à cause du peu d'étendue de ses connaissances géographiques, pouvait croire qu'il n'existait aucune route d'Égypte en Arabie entre le golfe de Suez et la mer Méditerranée. Or, quand on le conduisit, soit de nuit, soit au milieu d'un brouillard épais et sombre, au moyen de torches qui jetaient de la flamme en même temps que de la fumée, ce peuple ignorant, stupide et avide de merveilleux, put se laisser facilement persuader que la terre ferme sur laquelle il était passé était le fond desséché de la mer.

Le miracle de l'eau jaillissant du rocher est aussi expliqué d'une façon semblable. Les Israélites n'avaient point en Égypte d'autre eau que celle du Nil et de ses canaux ; ils n'avaient jamais vu des sources d'eau vive. Lorsqu'ils virent maintenant l'eau couler d'un rocher, ce phénomène dut au commencement leur paraître aussi extraordinaire que le dessèchement de la mer. Quand plus tard on découvrit que c'était là une œuvre que Dieu et la nature produisent tous les jours, on refusa à Moïse l'entrée de la Terre Promise, pour le punir d'une telle présomption[1].

Thomas Morgan ne s'appuie pas seulement sur l'ignorance et la crédulité des lecteurs auxquels s'adressaient

[1] *The Moral Philosopher*, t. II, p. 66 et suiv.; Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, p. 380.

les écrivains bibliques, il insiste aussi beaucoup sur le caractère de ces écrivains eux-mêmes : ils n'étaient point de simples historiens, ils étaient aussi poètes et orateurs :

Ces beautés poétiques, ces tableaux dramatiques ne peuvent offrir aucune difficulté à celui qui saisit l'esprit et le plan de l'auteur et sait distinguer l'orateur et le poète de l'historien. Dans l'antiquité primitive on regardait, avec une confiance absolue en Dieu, toutes les preuves remarquables de la Providence divine comme autant de manifestations et d'avertissements de Dieu. On avait une manière particulière d'exprimer tous les événements importants. Si l'on avait par hasard donné l'hospitalité à des étrangers et à des voyageurs qui paraissaient être des personnages au-dessus du commun, on en parlait comme d'anges ou de messagers de Dieu. L'histoire de la sortie d'Égypte et de la conquête de Canaan est antérieure de six cents ans à l'époque d'Homère et elle est racontée tout à fait dans le même style oratoire et poétique. Si nous voulions entendre ce drame dans le sens littéral, il nous faudrait supposer que Moïse a été un écrivain plus fabuleux et plus romanesque qu'Homère, Ovide ou tout autre poète païen[1].

En même temps que Morgan prélude de la sorte aux idées courantes de nos jours sur la nature et le caractère des écrits de l'Ancien Testament, il trace aussi la voie à la critique négative sur la question d'origine de nos Livres sacrés. Comme il n'est jamais conséquent avec lui-même, il donne ordinairement à Moïse le titre

[1] *The Moral Philosopher*, t. I, p. 251 ; Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, p. 379.

d'auteur du Pentateuque. Néanmoins, non seulement il révoque en doute l'intégrité des cinq premiers livres de la Bible, mais il semble n'attribuer réellement à Moïse que la rédaction du Décalogue. L'histoire de la création, du déluge, etc., est l'œuvre de différents auteurs, antérieurs à Moïse, et ne doit avoir été rédigée pour la première fois, telle que nous l'avons maintenant, que du temps de Samuel. Samuel a dû écrire toute l'histoire de son peuple jusqu'à son temps[1].

Morgan a cherché aussi, comme on le fait de nos jours, à ternir le caractère moral d'un certain nombre de personnages de l'histoire sainte, en particulier de Samuel. Voici ce qu'il dit de ce grand homme et comment il comprend le rôle des prophètes, en mêlant comme toujours un peu de vrai à beaucoup de faux :

Moïse avait constitué en Israël un oracle, l'Urim et le Thummim, pour trancher en quelque sorte en dernière instance les difficultés pendantes. La voix de Dieu devait ainsi décider d'une manière définitive. Mais on remarqua que cette voix n'était pas infaillible, l'oracle perdit ainsi son prestige, en même temps que les prêtres qui le rendaient. C'est pour ce motif que Samuel institua l'ordre des prophètes, et qu'il établit pour eux une école ou académie à Naïoth. Là, on étudia l'histoire, la rhétorique, la poésie et les sciences naturelles, mais surtout la morale c'est-à-dire la science de Dieu, de la Providence et de la nature humaine, ce qui, chez

[1] *The Moral Philosopher*, t. II, p. 68 et suiv.; Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, p. 379-380.

les anciens, était principalement appelé la sagesse. Dans la suite, Élisée devint « prophète principal et professeur à Naïoth. Les prophètes devaient menacer des jugements de Dieu l'impiété et l'injustice, et s'élever avec la même liberté et la même hardiesse contre les princes et contre les esclaves. C'était assurément une institution bien conçue et propre à rendre de grands services. Mais l'influence des prêtres avait fait tomber le peuple dans un tel état de superstition et de dissolution morale que les prophètes, malgré toute leur habileté, furent impuissants à le relever et devinrent eux-mêmes en butte à la persécution. Le peuple les considérait d'ailleurs, non point comme des prédicateurs du droit et du juste, mais comme des êtres extraordinaires, surhumains, qui vivaient dans la familiarité de Dieu et des anges, des devins, *Fortune-tellers*[1]. »

Telle était l'idée qu'on avait de Samuel. Ce juge d'Israël était cependant accessible aux passions les plus basses, d'après Morgan. Saül, dit-il, le déposa du souverain pontificat. Samuel en éprouva une telle irritation qu'il ne songea plus dès lors qu'à tirer vengeance de cet affront en renversant lui-même le roi. Il n'épargna rien pour y réussir : intrigues de toute sorte, mensonges, parjures, trahison, et enfin révolte ouverte, tout fut mis en œuvre pour faire passer à Juda la couronne royale qui avait été donnée à Israël[2].

[1] *The Moral Philosopher*, t. I, p. 2, 282; Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, p. 380-381.

[2] *The Moral Philosopher*, t. I, p. 294-299; Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, p. 381.

David n'est pas mieux traité que Samuel. Quand il eut réussi à monter sur le trône, grâce à l'appui des prophètes, il sut mettre les prêtres dans ses intérêts. Son élégie sur la mort de Saül et de Jonathas ne fut que pure hypocrisie :

C'était un grand génie en poésie, en musique et dans l'art de feindre, sans foi dans ses amitiés, implacable dans ses haines, il n'épargnait jamais un homme dans sa colère ni une femme dans sa passion ; pendant que Joab remportait pour lui des victoires, il était lui-même lâche et efféminé ; dans ses plus grands transports de dévotion, quand il composait des hymnes pour les musiciens du temple, il y mêlait les plus terribles imprécations contre ses ennemis[1].

En revanche, les rois d'Israël sont justifiés des accusations des écrivains sacrés :

La grande impiété qui est reprochée aux rois d'Israël consiste dans leur tolérance envers l'idolâtrie et dans la liberté de conscience qu'ils accordaient aux indigènes et aux étrangers, pour que chacun pût honorer Dieu à sa guise... Tout leur crime fut de ne point exterminer les idolâtres avec le fer et le feu, comme le voulait le zèle religieux des prophètes en faveur du Dieu des armées. Mais Jézabel jugeait cette méthode contraire à la loi naturelle et au droit des gens[2].

Si la politique de cette reine l'avait emporté, Israël n'aurait pas été victime du fanatisme de ses zélotes. Les

[1] *The Moral Philosopher*, t. I, p. 300; Lechler, p. 382.
[2] *The Moral Philosopher*, t. I, p. 313; Lechler, p. 382.

déclamations des prophètes, depuis la révolte de David jusqu'à la captivité, contre les crimes et l'immoralité du peuple, amenèrent la catastrophe èt l'exil à Babylone, en faisant des Juifs des hommes pervers, ignorants, superstitieux et impies[1]. Tous ces éloges des rois infidèles, toutes ces accusations contre les personnages loués par l'Écriture sont répétés de nos jours par les ennemis de nos Livres Saints.

Si l'Ancien Testament est pour le néo-gnostique anglais une sorte d'œuvre du mauvais principe, le Nouveau Testament contient à ses yeux la vraie religion naturelle, la pure morale, fondée sur la raison. On s'est imaginé y voir des mystères; il n'y en a point. Ce qu'on a pris pour des mystères, ce sont purement des expressions figurées. Il y eut à la vérité des Juifs chrétiens ou des judaïsants qui prirent Jésus pour le Messie des prophètes, dans leur sens national et grossier. Ce fut là l'idée de Pierre, mais ce ne fut point celle de Paul. Le système de l'école de Tubingue sur le pétrinisme et le paulinisme est déjà en germe dans le déiste anglais. Il oppose formellement Paul à Pierre et aux autres Apôtres, il distingue aussi dans le Nouveau Testament des écrits appartenant les uns à la tendance judéo-chrétienne, comme l'Apocalypse, et les autres à la tendance universaliste, comme les Épîtres de saint Paul. Les persécutions firent disparaître ces partis divers dans l'Église primitive et amenèrent l'institution d'une hiérarchie antichrétienne, laquelle condamna sous le nom de gnostiques

[1] *The Moral Philosopher*, t. I, p. 265; Lechler, p. 382.

tous les vrais chrétiens, les héritiers de la doctrine de Paul, partisans de la liberté de conscience et du libre examen[1].

Pour Thomas Morgan, l'idéal du chrétien, c'est l'apôtre saint Paul, parce qu'il combattit le judaïsme, qu'il éleva la raison à la première place et l'affranchit du joug d'une autorité aveugle et tyrannique, parce qu'il fut, en un mot, « le plus grand libre-penseur de son temps, le hardi et vaillant champion de la raison contre l'autorité et la superstition[2]. »

On fit du reste moins d'attention en Angleterre aux idées de Morgan sur l'Apôtre des gentils qu'à ses opinions néo-gnostiques sur la loi mosaïque et sur l'histoire des Juifs. Le résultat principal de ces attaques contre l'Ancien Testament fut d'attirer davantage l'attention publique sur cette partie de nos Livres Saints. On publia contre le *Philosophe moral* un grand nombre de réfutations. Celle de Samuel Chandler, qui parut en 1741, révéla pour la première fois le nom de Thomas Morgan, qui avait écrit sous le voile de l'anonyme[3]. La plus célèbre de toutes fut celle de William Warburton (1698-1779), alors chapelain du prince de Galles et depuis (1759) évêque de Glocester. *La mission divine de Moïse*[4]. Elle n'est point irrépréhensible et les paradoxes y abondent. A cause de ces défauts, elle provoqua beaucoup

[1] *The Moral Philosopher*, t. I, p. 370, 387; Lechler, p. 385-389.
[2] *The Moral Philosopher*, t. I, p. 71-80; Lechler, p. 385.
[3] J. Chandler, *A vindication of the history of the Old Testament*, Londres, t. I, 1741 ; t. II, 1743.
[4] *The divine legation of Moses*, Londres, 1738-1741.

de critiques. On n'aurait pas autrement accueilli, disait Warburton lui-même, la *Mission divine de Mahomet*. Néanmoins le succès fut grand et l'ouvrage eut cinq éditions du vivant même de l'auteur, parce que c'était celui où l'on envisageait de la manière la plus large la thèse chrétienne. Les autres apologistes qui avaient répondu à Morgan s'étaient attachés surtout aux détails; Samuel Chandler, par exemple, avait particulièrement justifié le caractère d'Abraham; John Leland avait réfuté les accusations de Morgan contre David, Samuel et les prophètes[1], mais personne n'avait embrassé comme Warburton, dans son ensemble, la législation mosaïque. Quoique plusieurs de ses réponses soient peu satisfaisantes, il combat sur différents points avec succès les objections du *Philosophe moral*[2].

[1] J. Leland, *The divine authority of the Old and New Testaments asserted*, 2 in-8°, Londres, 1739-1740.

[2] Warburton traite d'ailleurs de toute espèce de sujets dans son livre. Une de ses digressions les plus célèbres est son étude sur les hiéroglyphes égyptiens, *The divine legation of Moses*, l. IV, sect. IV, 4e édit., 1765, t. III, p. 69-243 (avec des gravures). Cette partie de la *Mission divine de Moïse* a été traduite en français (par Léonard de Malpeines), sous le titre d'*Essai sur les hiéroglyphes égyptiens* (avec figures), 2 in-12, Paris, 1744 (B. N., G. 13329). Warburton accepte les résultats auxquels était arrivé Spencer et les défend contre les *Ægyptiaca* d'Herman Witsius. Le second volume de Léonard de Malpeines contient des *Observations sur l'antiquité des hiéroglyphes scientifiques* et des *Remarques sur la chronologie chinoise*, qui ne sont pas de Warburton.

CHAPITRE VIII.

THOMAS CHUBB.

Morgan avait attaqué surtout l'Ancien Testament, Thomas Chubb attaqua principalement le Nouveau. Il était, comme il le raconte lui-même[1], fils d'un marchand de drèche et naquit à East-Harnham, petit village du comté de Salisbury, le 29 septembre 1679. Son père mourut en 1688. Sa mère l'éleva chrétiennement et lui fit apprendre à lire, à écrire et à compter. En 1694, il entra en apprentissage chez un gantier de Salisbury. Vers 1705, il s'associa à un fabricant de chandelles de la même ville, et parvint à acquérir une modeste aisance. Passionné pour l'étude et surtout pour la théologie, il consacrait à la lecture tous les loisirs que lui laissaient ses occupations et il fonda une petite société où, sous sa direction, on discutait les matières religieuses à l'ordre du jour. Il développa de la sorte son esprit et acquit beaucoup de connaissances, sans parvenir néanmoins à se former une science solide. Bientôt il voulut mettre par écrit ses idées sur les questions courantes. Il avait beaucoup discuté avec ses amis sur la *Préface*

[1] En tête de ses *Posthumous Works*, 2 in-8°, Londres, 1748, t. I, p. II-VIII (B. N., D² 6649).

historique[1] de Whiston, qui faisait revivre en Angleterre l'hérésie d'Arius. Cette lecture lui avait été funeste; elle l'avait rendu arien, mais non sans que ses amis lui eussent présenté diverses objections. Ce fut pour résoudre leurs difficultés qu'il composa son premier essai. Whiston en eut connaissance, en fut charmé et décida l'auteur à l'imprimer en 1715. Dans cet opuscule, intitulé *La Suprématie du Père*[2], Thomas Chubb prétendait prouver par l'Écriture que Dieu le Père est le seul Dieu suprême, Dieu le Fils est un dieu inférieur, subordonné au premier. Il n'y exprimait d'ailleurs aucune idée qui lui fût propre, c'était uniquement l'arianisme ressuscité.

L'origine de cet écrit, œuvre d'un illettré, excita néanmoins la curiosité publique et valut à l'auteur de nombreux éloges. Chubb se mit dès lors à composer sur des matières très diverses de nombreux essais, où l'on trouve quelques idées personnelles et originales; ils furent réunis plus tard en volume[3]. Le poète Pope écrivait à cette occasion à son ami Gay : « J'ai lu son livre avec admiration pour le talent de l'auteur, quoique je n'approuve pas toutes ses idées. »

L'ouvrage le plus important de Chubb, dans l'histoire du développement des idées rationalistes, c'est son *Vé-*

[1] W. Whiston, *Historical Preface to Primitive Christianity revived*, in-8°, Londres, 1710.

[2] *The Supremacy of the Father asserted*, in-8°, Londres, 1715. Dans ses *Posthumous Works*, t. I, p. 197; t. II, p. 29, il fait de plus du Dieu des Juifs un simple Dieu local et subordonné.

[3] Th. Chubb, *A Collection of Tracts* (35) *on various subjects*, in-4°, Londres, 1730 (B. N., D[2] 1405).

ritable Évangile de Jésus-Christ[1]. Par là il fonda le déisme populaire, il rendit accessible à la foule des théories qui n'étaient guère sorties jusqu'alors du cercle des lettrés et prépara les voies à Jean-Jacques Rousseau.

Thomas Chubb, a dit Voltaire, jugeant cette fois avec assez d'exactitude, « ose penser que Jésus-Christ est de la religion de Thomas Chubb, mais il n'est pas de la religion de Jésus-Christ[2]. » Cet artisan qui s'était formé lui-même, cet autodidacte, comme on dit aujourd'hui, avait nécessairement une éducation fort incomplète et, à cause de son ignorance même, il ne doutait de rien et se croyait une compétence absolue dans tout ce qui touchait à la théologie. En réalité, il n'avait pu lire la Bible que dans une traduction anglaise, car il ne connaissait que sa langue maternelle, et il l'avait fort mal lue. L'esprit critique lui faisait si totalement défaut qu'il ne se préoccupe en aucune façon du contexte, en citant l'Écriture, de sorte qu'il donne souvent à un passage un sens en contradiction flagrante avec les mots qui précèdent ou suivent ceux sur lesquels il s'appuie[3]. « Un abus perpétuel des mots, dit Voltaire, est le fondement de sa persuasion[4]. »

Dans son *Véritable Évangile,* Chubb prétend ceci :

[1] *The true Gospel of Jesus-Christ asserted,* in-8°, Londres, 1738 (B. N., D² 4939).

[2] *Lettre sur les auteurs anglais, Œuvres,* t. VI, p. 565.

[3] Leland en a réuni un certain nombre d'exemples frappants, *A view of the deistical Writers,* lett. XIV, t. I, p. 213 et suiv. Voir aussi Sayous, *Les déistes anglais,* p. 184-185.

[4] *Lettre sur les auteurs anglais, Œuvres,* t. VI, p. 565.

L'Évangile de Jésus-Christ n'est pas une relation historique d'événements réels, par exemple, le Christ a souffert, il est mort, il est ressuscité, il est monté aux cieux, etc... Ces faits ne sont point l'Évangile de Jésus ni en tout ni en partie. Luc, VII, 22 : *Allez, et dites à Jean ce que vous avez vu et entendu, comment les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés, les sourds entendent, les morts ressuscitent, l'Évangile est prêché aux pauvres*, etc. Nous voyons ici que l'Évangile était prêché aux pauvres par le Christ lui-même, antérieurement aux faits auxquels je viens de faire allusion; par conséquent, ces faits, ou bien les doctrines qu'on fait reposer sur eux (comme celle de la satisfaction du Christ, ou de son intercession, ou autre semblable), ne peuvent être une partie de cet Évangile [1].

Ainsi, d'après Thomas Chubb, le Sauveur ayant prêché l'Évangile aux pauvres avant sa passion, sa résurrection et son ascension, il s'ensuit que ces trois mystères ne font pas partie de son Évangile. L'auteur continue :

Encore un exemple. Le Christ changea l'eau en vin, il rendit la vue aux aveugles, les pieds aux boiteux, la vie aux morts, etc. Ce sont là des événements qui étaient propres à éveiller l'attention de ses auditeurs et à donner du poids à sa prédication comme à son ministère; néanmoins la relation de ces détails ne fait point partie de son Évangile. L'histoire de ces faits, si elle est bien attestée, peut être alléguée comme une preuve de la divinité de la mission du Christ, mais cette histoire, en tant qu'elle n'est qu'un

[1] Th. Chubb, *The true Gospel of Jesus-Christ*, p. 43-44.

récit de faits pareils, ne peut pas être une partie de cette mission ; par conséquent elle ne peut pas être une partie de l'Évangile du Christ. Cela est évident d'après le texte que j'ai déjà cité, Luc, VII, 22, dans lequel l'opération de miracles et la prédication de l'Évangile aux pauvres sont considérées et présentées par le Christ comme deux choses différentes. L'Évangile de Jésus-Christ était cette doctrine qu'il prêchait..., et non aucune histoire de faits relatifs à sa personne ou à son ministère[1].

Cependant, dans son *Véritable Évangile*, Chubb ne se prononce pas sur la réalité des miracles du Sauveur :

Je ne me charge point de prouver les faits susmentionnés (les miracles). Je n'entre pas non plus dans la question de savoir si ces faits étaient un argument rigoureux et convenable de la divinité de la mission du Christ, ou encore si, tout bien considéré, ils portent avec eux un haut degré de probabilité qu'ils ont été opérés par la puissance de Dieu plutôt que par l'action d'un autre être : ce sont là autant de points maintenant hors de propos[2].

Le pas que Thomas Chubb ne fit point alors, il le fit plus tard, et, comme tant d'autres déistes qui l'avaient précédé, il descendit peu à peu jusqu'au fond de l'abîme de l'incrédulité. Dans le *Véritable Évangile*, les miracles lui paraissent avoir été un moyen, « s'ils sont réels, d'attirer la foule autour de Notre-Seigneur, et d'exciter son attention et ses réflexions sur son enseignement[3] ; »

[1] Th. Chubb, *The true Gospel*, p. 44-45. Suivent d'autres exemples.
[2] Th. Chubb, *The true Gospel*, p. 52-53.
[3] Th. Chubb, *The true Gospel*, p. 53.

mais dans ses *Œuvres posthumes*, son langage est tout autre. Dès la publication de ses premiers traités, il avait refusé de reconnaître aux miracles une valeur démonstrative. Si le miracle existait, disait-il dès lors, il serait un acte arbitraire, produit par le bon plaisir de Dieu, pour ne pas dire par son caprice. En ce cas, rien ne nous montrerait que cet acte arbitraire eût eu pour but de distinguer la religion véritable de la fausse[1]. Dans l'*Adieu aux lecteurs* de ses OEuvres posthumes, il va beaucoup plus loin :

Quant aux miracles, il faut observer que ce ne sont que des marques naturelles, ou des preuves de puissance ; ils n'ont aucune liaison nécessaire avec la vérité, ils ne démontrent donc point la véracité de l'agent qui les accomplit. Tout être libre doit, selon la nature des choses, avoir la liberté de faire un usage bon ou mauvais des facultés qu'il possède, que ces facultés soient naturelles ou surnaturelles. Supposé que j'aie *naturellement* une force physique égale à celle de Samson, comme je suis libre, il doit dépendre de moi d'en user bien ou mal et de m'en servir à tel propos qu'il me plaira. De même, supposé que je sois investi d'un pouvoir *surnaturel* d'opérer ces miracles, égal à celui de saint Paul, comme je suis libre, il doit dépendre de moi, dans ce cas comme dans le précédent, d'user de ce pouvoir surnaturel bien ou mal et de m'en servir à tel propos qu'il me plaira. Et supposé que j'emploie ce pouvoir comme un argument pour établir la vérité d'une proposition, cette proposition ne serait pas, ne pourrait pas être prouvée par là, parce qu'il dépendrait de moi de me servir de mon pouvoir

[1] *Collection of tracts,* Treatise XVIII, p. 221 et suiv., etc.

de thaumaturge en faveur de l'erreur comme de la vérité, et parce qu'aucun témoin des faits ne serait capable de discerner si c'est en faveur de l'une ou de l'autre que j'ai exercé ma puissance. Dire que Dieu ne souffrirait point que j'abusasse de mon pouvoir est absurde. Dieu peut, s'il lui plaît, anéantir mon être ou ma faculté d'agir, il peut me retirer ce qu'il m'a donné, mais il ne peut pas me donner une faculté et m'empêcher, en même temps, de m'en servir; ce serait une contradiction [1].

Le sophisme est ici palpable : l'auteur oublie que le don des miracles est une grâce, non une faculté; que Dieu est doué de prescience et sait que le thaumaturge n'usera que selon les vues divines du pouvoir qui lui est confié. Chubb n'en conclut pas moins que c'est à la raison humaine à juger de « la crédibilité des faits eux-mêmes [2]. »

Après avoir posé ces principes, Thomas Chubb n'hésita pas à les appliquer aux miracles de Jésus-Christ. L'examen des prodiges évangéliques les lui rend suspects. En effet, ils mettent Jésus en contradiction avec lui-même, en lui attribuant des actes contraires à son caractère général et au but de sa mission :

Dans ces cas, il doit avoir été mal dépeint et l'on a fait gravement injure à son caractère. [Ainsi Jésus est venu pour sauver les pécheurs aussi bien que les justes. Saint Marc nous le présente donc sous de fausses couleurs, quand il lui fait dire que les Apôtres seuls doivent connaître les

[1] Th. Chubb, *Posthumous Works*, t. II, p. 177-178.
[2] *Ibid.*, p. 179.

mystères de Dieu et que le peuple ne peut apprendre les secrets célestes que sous le voile des paraboles. Bien moins encore peut-on admettre ce que raconte le même évangéliste que le Sauveur, ayant chassé une légion de démons du corps d'un possédé, leur permit d'aller dans un troupeau d'environ deux mille porcs qu'ils noyèrent]. Que le Christ ait prêté la main à un si grand mal que celui-là, c'est-à-dire à la mort de tant d'innocentes créatures, au grand dommage de leurs propriétaires..., c'est si contraire à la conduite ordinaire du Christ... que cette histoire est tout à fait incroyable[1].

L'écrivain déiste admet d'ailleurs l'idée universellement répandue aujourd'hui parmi les incrédules au sujet des possessions :

Ce fait de l'expulsion des démons me semble fondé sur une erreur vulgaire qui était alors dominante chez les Juifs, savoir que tous les désordres de l'intelligence humaine qu'on appelle communément frénésie ou folie étaient produits par un être méchant invisible, qui avait pris possession de la personne atteinte de ce mal... Quand le Christ guérissait un malade de cette espèce, les historiens, conformément aux opinions courantes, disaient qu'il avait chassé les démons qui les tourmentaient, lorsque, en réalité, il semble n'avoir fait autre chose que chasser la maladie naturelle que nous avons mentionnée[2].

Le miracle des noces de Cana ne trouve point grâce aux yeux de Thomas Chubb pour des raisons analogues :

[1] Th. Chubb, *Posthumous Works*, t. II, p. 180, 182-183.
[2] Th. Chubb, *Posthumous Works*, t. II, p. 183.

il est contraire au caractère du Christ. « Je conclus, dit-il, que c'est une pièce historique fausse ou qu'elle a été faussement racontée, ce qui revient au même pour ma thèse... Fournir du vin à des hommes qui avaient déjà bu, leur donner le moyen de commettre des excès, c'est pour moi très improbable[1]. » L'histoire du figuier stérile, rapportée par saint Marc et par saint Matthieu, paraît bien plus improbable encore :

Se mettre en colère, témoigner une grande irritation contre un arbre, pour être ce qu'il était, c'est-à-dire sans fruit, quand cet arbre n'avait ni le pouvoir ni la volonté d'être autrement qu'il n'était, c'est une perversion tellement ridicule des passions humaines qu'aucun homme qui se respecte ne voudrait se rendre coupable d'un tel oubli de lui-même; et agir ainsi aux dépens du miracle, c'est assurément une application indigne du pouvoir miraculeux[2].

De pareilles objections contre le surnaturel ne montrent pas une grande largeur d'esprit. Chubb ne saisit les choses que par leur petit côté. Qu'est-ce qui empêchait Notre-Seigneur de se servir de l'exemple d'un arbre stérile pour donner à ses disciples une grande leçon morale? Autant vaudrait lui reprocher ses paraboles.

Chubb semble d'ailleurs sentir lui-même la faiblesse de son argumentation, car il finit par attaquer la crédibilité des récits miraculeux des Évangiles, sous le pré-

[1] Th. Chubb, *Posthumous Works*, t. II, p. 187-188.
[3] Th. Chubb, *Posthumous Works*, t. II, p. 189-190.

texte qu'ils ne s'étaient pas accomplis dans les villes, mais dans les parties les plus obscures de la Judée. Il préludait ainsi aux exigences de notre époque qui devait réclamer une commission scientifique, formée de membres de l'Institut, pour vérifier les miracles. L'écrivain déiste les juge enfin suspects, parce que le récit en a été écrit longtemps après l'événement[1].

S'il traite ainsi les Évangiles, il ne ménage pas davantage les Actes des Apôtres. « Ce livre des Actes, dit-il, contient des récits qui ont plus l'air de fictions que de faits réels; du moins les récits semblent-ils avoir toutes les marques qui font juger un fait incroyable, par exemple, ce qu'on appelle ordinairement la descente du Saint-Esprit. » Le miracle du don des langues est inadmissible. Il en est de même des guérisons surnaturelles opérées par saint Paul et par saint Pierre. « Chasser les démons, guérir les maladies au moyen de mouchoirs et de tabliers, ressemble trop à une jonglerie et semble mieux convenir à la fraude et à la supercherie qu'à l'honnêteté et à la vérité, ou à l'honneur de la Divinité suprême. » Chubb en vient ainsi à nier l'authenticité des Actes. « Cette histoire des Actes des Apôtres, dit-il, a vraisemblablement été le produit du second siècle, pendant lequel, selon les savants, la fraude et la supercherie furent fréquentes[2]. »

Il rend responsable de ces fraudes du second siècle

[1] Th. Chubb, *Posthumous Works*, t. II, p. 202-203. Il n'admet d'ailleurs que comme probable l'existence de Jésus et « le gros » des événements de sa vie. *Ibid.*, p. 41-42.

[2] Th. Chubb, *Posthumous Works*, p. 212, 214-216, 266, note.

l'apôtre saint Paul. Autant Thomas Morgan avait exalté le docteur des Gentils, autant Chubb l'attaque et le dénigre. Il lui reproche souvent sa dissimulation. « Aucun principe, dit-il, ne peut justifier la fourberie conseillée par saint Jacques et les anciens, et pratiquée par saint Paul, [quand il alla au temple, après ses premières missions]. Cette dissimulation inaugura et prépara probablement la voie à ces fraudes pieuses qui, selon les savants, furent si nombreuses au second siècle, et, en vérité, elles semblent par là justifiées ou au moins favorisées... Assurément, saint Paul doit avoir agi d'après ce principe que, dans certains cas et dans certaines circonstances, la vérité n'oblige pas et peut céder la place au mensonge et à la dissimulation, car autrement son honnêteté et sa probité en plusieurs occasions ne seraient pas indemnes[1]. »

Ainsi, en définitive, les miracles des Apôtres ne prouvent pas plus que ceux de Notre-Seigneur en faveur de la divinité de la révélation. Les prophéties prouvent-elles davantage? Nullement. Les illuminations extraordinaires, les impressions divines dans une âme sont dangereuses autant qu'inutiles, parce qu'on ne peut les distinguer des impressions naturelles; la raison est un guide bien plus sûr[2].

L'auteur déiste conteste même à Dieu, au moyen d'une logomachie, la prescience de l'avenir, quand il s'agit des futurs contingents produits par des êtres libres :

[1] Th. Chubb, *Posthumous Works*, t. II, p. 92, 235.

[2] Th. Chubb, *Posthumous Works*, t. I, p. 109.

Le mot prophétie, employé dans le sens le plus restreint, sert à exprimer la prédiction des événements qui ne peuvent pas être prévus au moyen de la connaissance antérieure et parfaite de la constitution de la nature et de toutes les lois par lesquelles le monde naturel est gouverné. Que Dieu prévoie tout ce qui peut être connu à l'avance dans la nature, c'est là, je pense, un point qui ne peut souffrir aucun doute, mais ce qui est sujet à discussion, c'est si les événements qui résultent de l'activité humaine ou en dépendent sont connaissables à l'avance dans la nature[1].

Voilà un premier doute soulevé contre les prophéties. Thomas Chubb consent toutefois à n'en pas tenir compte, et il veut bien admettre que Dieu connaît tout l'avenir et peut le révéler à des créatures. Mais que conclure de là? Que telle doctrine est divine? Nullement. Supposons qu'un homme annonce, comme une vérité qui lui a été révélée, que la planète Saturne est habitée de même que la terre par diverses espèces d'animaux et qu'il donne comme preuve de la vérité de sa révélation, cette prophétie : « Dans un temps déterminé, trois rois du septentrion réuniront leurs forces, ils envahiront la Grande-Bretagne et en feront la conquête[2]. » Au moment où cette prédiction est faite, elle est indubitablement incertaine, comme la proposition qu'elle a pour but d'affirmer. Voilà donc une chose incertaine qui est destinée à prouver une autre chose incertaine. Peut-on la considérer comme une véritable preuve? — L'écrivain déiste ne songe pas que les prophètes faisaient des mi-

[1] Th. Chubb, *Posthumous Works*, t. II, p. 140.
[2] Th. Chubb, *Posthumous Works*, t. II, p. 141-142.

racles ou des prophéties qui s'accomplissaient sans retard, pour prouver la véracité de celles qui étaient à longue échéance, et il conclut de là que toute prophétie, étant douteuse par sa nature même, est incapable d'établir la vérité de la révélation.

C'est bien pis encore, ajoute-t-il, quand la prophétie est en termes « ambigus, obscurs, hiéroglyphiques, » comme cela arrive le plus souvent. Alors on ne pourra même point savoir au juste ce qui a été prédit. La prophétie, par la nature des choses, n'est donc point apte à prouver l'existence de la révélation. Celles que l'on applique à Jésus-Christ sont si louches et si peu claires qu'elles n'ont aucune valeur démonstrative[1].

Quant aux prophéties contenues dans le Nouveau Testament, elles ne valent pas mieux que celles qu'on croit découvrir dans l'Ancien. Par exemple, celle du retour de Notre-Seigneur, dans les nuées du ciel. « Elle est plutôt une difficulté qu'un secours dans la cause qu'on veut lui faire soutenir, » car les Évangiles annoncent que ce retour est proche et il n'a pas encore eu lieu[2]. En réalité, Jésus ne prédit rien, pas même l'abolition de la loi de Moïse ni la conversion du monde que devaient opérer ses Apôtres. Son intention était que ses disciples prêchassent l'Évangile uniquement aux Juifs de la Palestine et de la dispersion, et c'est ainsi que l'avait compris saint Pierre, à qui avaient été confiées les clefs du royaume du ciel; mais saint Paul modifia et changea

[1] Th. Chubb, *Posthumous Works*, p. 145, 152 et suiv.

[2] Th. Chubb, *Posthumous Works*, t. II, p. 159-160 *bis*.

tout[1]. Il n'y a donc aucune véritable prophétie dans le Nouveau Testament, et le Christianisme est complètement dépouillé de son auréole surnaturelle.

Thomas Chubb était ainsi arrivé peu à peu, avec presque tous les autres déistes anglais, à mettre la religion de Jésus-Christ sur le même rang que l'islamisme, sinon au-dessous. La Sainte Écriture n'est pas plus inspirée que le Koran, et le Koran que la Sainte Écriture[2], nous dit-il lui-même. Il ajoute :

La Bible est une collection d'écrits, qui, du moins en apparence, sont très confus ; elle offre à notre imitation les exemples de personnages dont la vie est composée d'actions bonnes et mauvaises; elle contient des doctrines qui paraissent contradictoires, dont les unes sont très déshonorantes pour Dieu, les autres très injurieuses pour les hommes; elle impose des préceptes dont le sens est pour le moins douteux et, par conséquent, sujet à dispute ; les avocats mêmes de la Bible, les hérauts de ses mérites ne jugent pas à propos de régler leurs actions d'après le sens littéral et le plus obvie de ces prescriptions[3].

Il conclut de là qu'il est impossible aux particuliers de discerner le véritable sens de la Bible, que le principe de l'examen individuel posé par les protestants ne peut avoir d'autre résultat que le trouble et la confusion, et enfin que l'Église romaine est seule logique en déter-

[1] Th. Chubb, *Posthumous Works*, p. 167-169, 172.
[2] Th. Chubb, *Posthumous Works*, t. III, p. 40, 31.
[3] Th. Chubb, *Posthumous Works*, t. I, p. 56-57.

minant, au nom de l'autorité infaillible, le véritable sens de l'Écriture. Mais il n'a garde pour cela de se faire catholique. Il propose une sorte d'indifférentisme religieux. « Les formes extérieures des religions sont multiples et diverses, et s'il y a plus à gagner sous une forme que sous une autre, la question est pourquoi un *clergyman* ne pourrait pas accepter le passage d'une forme extérieure de religion à une autre, de même qu'il consent à passer d'une paroisse ou d'un évèché à un autre? » Toutes les religions ont du bon et du mauvais, le mahométisme comme le Christianisme [1] :

La religion étant de création humaine, toutes les religions sont également vraies, quelles que soient les différences qui les distinguent pour la personne ou le parti qui les embrasse... Si [l'examen de la doctrine musulmane] avait pour résultat de me convertir au mahométisme, et de me faire quitter un parti religieux pour en suivre un autre, je ne ferais qu'abandonner une forme extérieure de religion pour en prendre une autre à la place; ce qui, je pense, me serait en réalité aussi peu profitable qu'une conversion qui consisterait à me faire quitter un habit rouge pour me couvrir d'un habit bleu [2].

Si ces principes étaient exacts, la vraie religion varierait avec les pays. On devrait être protestant à Londres, catholique à Rome, musulman à Constantinople et bouddhiste dans l'Inde. Mais on peut dire que le déiste

[1] Th. Chubb, *Posthumous Works*, t. I, p. 35, 36-37.

[2] Th. Chubb, *Posthumous Works*, p. 295 (Cf. p. 294 et suiv.); t. II, p. 32-33.

anglais a condamné sans le vouloir ses propres doctrines, quand il a écrit dans ses *Œuvres posthumes :*

Si la révélation pouvait me fournir des connaissances utiles, une meilleure règle de vie, de plus puissantes excitations à la pratique de la vertu et de la vraie religion que je n'en possède maintenant, et me rendre ainsi plus sage et meilleur, alors, je le reconnais, la croyance (à la révélation) me serait avantageuse en proportion du progrès qu'elle me ferait accomplir [1].

Qui donc peut nier que le Christianisme n'ait fait accomplir des progrès à la science de la morale? Thomas Chubb osait prétendre, il est vrai, que sa raison avait été pour lui un meilleur maître que l'Écriture, mais ses écrits lui donnent le démenti le plus formel. Sa raison, « ce guide infaillible, cette règle éternelle et invariable du bien et du mal [2], » comme il l'appelle, l'avait amené à nier la Providence particulière, à abandonner la prière, à douter de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme, à restreindre le jugement dernier à une petite partie de l'espèce humaine, à soutenir que Dieu ne demanderait compte que des péchés publics, et non des fautes purement personnelles, ou des injures faites soit à Dieu soit à des particuliers. L'Écriture est assurément un meilleur guide moral que la raison de Chubb, puisqu'elle nous enseigne à éviter tout ce qui est mauvais, même les pensées et les désirs coupables, et qu'elle nous apprend qu'il y a une autre vie pour servir de sanction à la vie présente.

[1] Th. Chubb, *Posthumous Works*, t. II, p. 32.
[2] Th. Chubb, *Posthumous Works*, t. III, p. 249.

CHAPITRE IX.

LORD BOLINGBROKE.

Henri Saint-John, vicomte de Bolingbroke (1678-1751), est plus connu comme politique et ministre d'État que comme philosophe et déiste. Il fut néanmoins, au siècle dernier, l'un des propagateurs les plus néfastes de l'irréligion, par ses exemples, par ses écrits et plus encore par les idées qu'il inocula à Voltaire, devenu, sur plusieurs points, son trop fidèle disciple et comme le truchement de sa pensée. Les historiens anglais s'accordent aujourd'hui à reconnaître que lord Bolingbroke eut un caractère méprisable[1]. Doué du talent de la parole et de l'intrigue, il parvint aux premières dignités de l'État sous la reine Anne, mais il mérita justement de les perdre[2], en recourant aux

[1] Voir R. Harrop, *Bolingbroke,* in-8°, Londres, 1884; M. Brosch, *Lord Bolingbroke und die Whigs*, in-8°, Francfort, 1883.

[2] Les paroles par lesquelles son père accueillit son élévation aux honneurs montrent l'idée qu'il avait de l'honnêteté et de la probité de son fils : « Ah! Harry, lui dit-il, j'avais toujours dit que vous seriez pendu, mais je vois maintenant que vous serez décapité. » Allibone, *Critical Dictionary of English literature*, t. I, p. 215. En Angleterre, ceux qui subissent la peine capitale sont pendus, s'ils sont roturiers ; ils ont la tête tranchée, s'ils sont lords. Si Henri Saint-John, devenu lord Bolingbroke, ne fut pas décapité en effet, il fut du moins condamné à l'être.

moyens les plus vils pour s'en assurer la possession ou pour les recouvrer, après en avoir été dépouillé. Justement obligé de fuir d'Angleterre pour cause de trahison, et réfugié au château de la Source, près d'Orléans, avec sa femme, la marquise de Villette, nièce de Madame de Maintenon, il eut Voltaire pour commensal. Plus tard, de retour dans sa patrie, il y accueillit encore l'écrivain sceptique, qui avait été forcé de quitter la France.

Bolingbroke n'est ni un savant ni un philosophe; c'est un homme du monde, sceptique, léger, railleur. Comme Shaftesbury, il appartient à la haute aristocratie anglaise; comme lui, il voulut faire la guerre à la religion et à l'Écriture à coups de traits d'esprit, mais, différant en cela de l'auteur des *Caractéristiques*, il n'avait aucune idée arrêtée et sérieuse et il lui était inférieur comme écrivain, quoiqu'il fût le premier orateur de son temps. Ceux-là même qui lui décernent le titre de grand prosateur dans ses écrits politiques et le placent à côté d'Addison, reconnaissent que son style est lâche, lourd, fatigant dans ses œuvres philosophiques. Il mériterait à peine d'être mentionné, sans l'influence qu'il exerça sur les incrédules de notre pays. Peu de temps après sa mort, on demandait en Angleterre : « Qui donc lit Bolingbroke? » On le lit aujourd'hui moins que jamais[1]. Mais Voltaire, qui prétendait

[1] Voir *Encyclopædia Britannica*, 9e édit., t. IV, 1876, p. 7. Mallet, chargé d'éditer les Œuvres de Bolingbroke après sa mort, croyait qu'elles seraient pour lui une fortune et refusa d'accepter trois mille livres sterling que lui en offrait un libraire. Il lui fallut plus de vingt ans pour rentrer dans ses frais. Ch. de Rémusat, *L'Angleterre*

que « personne n'a jamais écrit rien de plus fort[1], » tira de ses œuvres tout ce qu'elles contenaient contre les Écritures, et Voltaire fut beaucoup lu[2].

Les déistes antérieurs à Bolingbroke avaient, pour la plupart, respecté la religion naturelle, tout en attaquant la religion révélée. L'ancien ministre de la reine Anne ne respecte rien. Pour lui, comme pour Machiavel, la religion n'est qu'un *instrumentum regni,* un expédient politique pour gouverner les masses, dans lesquelles il ne voit qu'un être bestial. Il n'est pas athée, car il admet expressément l'existence de Dieu, mais ni la Providence ni les attributs de Dieu ni l'immortalité de l'âme ne lui semblent démontrés. La révélation n'existe pas et ne peut pas exister. « C'est un blasphème d'affirmer que les Écritures sont divinement inspirées[3]. » L'authenticité des livres mosaïques n'est nullement établie. Ce qu'ils racontent est incroyable. Les récits du Pentateuque rappellent ces romans de chevalerie qui faisaient les délices de don Quichotte et, à son avis, ceux qui les

au XVIIIe siècle, 1856, t. I, p. 430. Bolingbroke avait préparé soigneusement ses œuvres pour l'impression, mais pour en esquiver la responsabilité, il avait chargé Mallet de ne les publier qu'après sa mort, ce qui a fait dire à Johnson : « C'était un coquin et un poltron : un coquin pour avoir chargé une espingole contre la religion et la morale ; un poltron, car il n'a pas eu le courage de faire feu lui-même, et il a laissé une demi-couronne à un mendiant d'Écossais, pour lâcher la détente après sa mort. » *Ibid.*, p. 431.

[1] *Lettre sur les auteurs anglais*, *Œuvres*, 1853, t. VI, p. 564.

[2] Voltaire attribua même à Bolingbroke ce qu'il n'avait pas écrit, comme l'*Examen important de Milord Bolingbroke*, l'une des œuvres les plus impies du patriarche des incrédules.

[3] Bolingbroke, *Works*, 5 in-f°, Londres, 1754, t. III, p. 299.

croient véridiques ne sont pas moins fous que le chevalier de la Triste Figure, car autant vaut citer l'archevêque Turpin que l'historien Moïse. Comment ajouter foi aux miracles que raconte l'Exode? S'ils avaient eu lieu réellement, ils auraient produit plus d'effet. La religion israélite s'appuyait comme tant d'autres sur des miracles fictifs et sur des traditions fausses. « Il y a des marques de l'origine humaine des Écritures où se trahissent clairement la fraude et l'imposture... Elles ne sont pas plus divines que les Écritures des Égyptiens. » Ceux qui essaient de justifier la Bible ont « aussi mauvais cœur que mauvaise tête ; ils auraient beau passer pour saints, ils sont presque des athées... Il y a des fautes si grossières et des mensonges si palpables presque à chaque page de l'Écriture, toute sa teneur est telle, qu'aucun homme qui admet l'existence d'un Être suprême parfait, ne peut croire que ce soit là sa parole... Le témoignage de Moïse ne peut donc pas être réputé historique[1]. » Cependant ce que Bolingbroke reproche surtout à l'auteur du Pentateuque, c'est l'idée qu'il se fait de Dieu :

Parmi les superstitions mosaïques, il y en a une qu'on ne peut reprocher ni aux Égyptiens ni à aucun autre peuple païen, et qui surpasse tout ce que ces derniers ont admis de plus extravagant... C'est celle par laquelle l'Être Suprême est représenté comme ayant pris un nom... par lequel il pourrait être distingué comme le Dieu tutélaire

[1] *Works*, t. III, p. 280, 283, 306, 298, 308.

d'une famille d'abord et puis d'une nation particulière, à l'exclusion de presque toutes les autres[1].

Et généralisant ailleurs ces reproches, il dit en termes plus inconvenants encore :

L'Être éternel et infini est représenté dans les histoires juives et dans tout leur système religieux, comme un Dieu tutélaire local, qu'on porte dans une malle ou qui réside dans un temple... Les Juifs s'accoutumèrent ainsi à traiter familièrement l'Être Suprême et à s'imaginer qu'il se familiarisait avec eux; ils se figurèrent qu'il recevait leurs sacrifices, qu'il écoutait leurs prières, quelquefois au moins, aussi grossièrement que Lucien représente Jupiter... [Les Écritures] imputent à la divinité des choses qui seraient une honte pour l'humanité... Le système juif contenait de tels exemples de partialité dans l'amour et dans la haine, de colère furieuse, de vengeance impitoyable, dans une longue série de jugements arbitraires, qu'aucun autre peuple de la terre, celui-là excepté, ne les aurait pas attribués, je ne dirai point à Dieu, mais aux pires de ces monstres qui sont quelquefois supportés ou envoyés par Dieu, pour peu de temps, afin de punir les iniquités des hommes[2].

On voit que Bolingbroke apporte en faveur de sa thèse plus d'injures que de raisons. Il ne mérite donc pas d'être discuté. Le seul point qu'il soit à propos de relever dans ses attaques contre le Pentateuque, parce qu'il a trouvé un certain nombre d'adhérents, c'est que,

[1] *Works*, t. IV, p. 33-34 ; cf. t. III, p. 304.
[2] *Works*, t. IV, p. 463 ; t. III, p. 299 ; t. V, p. 515.

d'après lui, ce qu'il y a de bon et de vrai dans la religion judaïque, ce sont des dépouilles de l'Égypte. Il emprunte cette idée à Shaftesbury qu'il a souvent copié.

Que les Juifs aient admis l'unité de Dieu, c'est vrai; qu'Abraham ait pu apprendre ce dogme parmi les Égyptiens..., c'est vrai également; mais il ne suit nullement de là que lui ou ses descendants aient adoré le vrai Dieu[1].

La religion des Hébreux fut empruntée aux Égyptiens :

Quand Dieu se souvint de son alliance avec Abraham, — expression étrange mais très théologique, — les descendants d'Abraham avaient oublié leur Dieu et étaient devenus Égyptiens, c'est-à-dire adonnés aux superstitions égyptiennes. Dieu s'accommoda alors, comme de savants théologiens nous l'assurent, à la plupart de leurs préjugés superstitieux, et de fait beaucoup d'usages religieux des Israélites paraissent avoir été les mêmes que ceux des Égyptiens. Ainsi, quelques théologiens sont assez sincères pour avouer que les Juifs empruntèrent aux Égyptiens, tandis que le plus grand nombre soutiennent le contraire et veulent nous persuader que tout le monde païen a été éclairé par la lampe du Tabernacle[2].

Quant au Nouveau Testament et au Christianisme, Bolingbroke a exprimé sur ce sujet des opinions tout à fait contradictoires. Ses écrits posthumes sont à cet égard beaucoup plus violents et plus impies que les

[1] *Works*, t. III, p. 298-299. Cf. p. 308; t. V, p. 195.
[2] Dans Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, p. 405.

écrits qu'il avait publiés avant sa mort. Il dit dans ses *Essais* :

Qu'il y ait beaucoup d'expressions ambiguës, beaucoup de paroles obscures dans les Évangiles, qu'il y ait beaucoup de dogmes que la raison n'aurait jamais enseignés et qu'elle est incapable de comprendre maintenant qu'ils sont enseignés, c'est là ce qu'on ne peut nier. Que dis-je? L'esprit humain a fait jusqu'ici et fera toujours en vain les plus grands efforts pour ramener l'économie du plan divin dans la mission du Christ et de la rédemption de l'homme à un système sans incohérences, intelligible, raisonnable, de doctrines et de faits... [Pour qui n'examine que superficiellement les choses, le Dieu du Nouveau Testament paraît plus acceptable que celui de l'Ancien. Et pourtant], somme toute, le caractère moral attribué à l'Être Suprême par la théologie chrétienne diffère peu de celui que lui attribue la théologie juive. La différence est plus apparente que réelle, et si l'une lui attribue des accès de colère violente et soudaine, l'autre lui attribue un esprit vindicatif qui se satisfait lentement et en silence[1].

C'est surtout à saint Paul que s'en prend Bolingbroke. Il le traite de dissimulé, comme l'avait fait Chubb. « Nous avons sa parole pour cela, dit-il, il s'en vante[2]. » La doctrine de cet Apôtre n'était pas la même que celle de son prétendu maître :

L'Évangile du Christ est une chose, l'Évangile de saint Paul... en est une autre... Saint Paul était un paraphraseur

[1] *Works*, t. IV, p. 318 ; t. V, p. 532.
[2] Bolingbroke, *Essay the fourth*, § VII, *Works*, t. III, p. 307.

diffus, un commentateur cabalistique, au moins autant qu'aucun rabbin ancien ou moderne... Nous pouvons l'appeler le père de la théologie officielle... L'Évangile original était un système de foi et de pratiques simples, approprié à tous les temps et proportionné à toutes les intelligences. L'Évangile de saint Paul, si l'on peut dire qu'il est approprié autant que les autres à tous les temps, ne peut en tout cas être regardé comme proportionné à toutes les intelligences... Comment saint Paul a pu écrire d'une manière confuse et inintelligible, lui qui était illuminé par l'Esprit Saint afin d'éclairer les gentils et qui recevait tout ce qu'il enseignait par révélation immédiate, ce sera toujours un problème difficile à résoudre[1].

Bolingbroke a une telle aversion pour saint Paul qu'il va jusqu'à le compter parmi les fous, en compagnie de saint Augustin, de Malebranche et de l'évêque de Cloyne[2].

En résumé, d'après lui, le Nouveau Testament renferme deux évangiles différents, qui se contredisent l'un l'autre, celui du Christ et celui de saint Paul. Le Christianisme, dans sa simplicité native, tel qu'il fut enseigné par Jésus, est une institution bienfaisante, qu'on peut considérer comme une seconde promulgation de la loi naturelle ou plutôt de la théologie de Platon. La morale qu'il enseigne est pure, mais elle ne diffère pas de celle des philosophes de la Grèce; quelques-unes de ses prescriptions sont d'ailleurs en désaccord avec la loi naturelle. Quant à ses dogmes, plu-

[1] Bolingbroke, *Essay the fourth*, § VII, *Works*, t. III, p. 312, 327, 330.
[2] Bolingbroke, *Essay the second*, § XII, *Works*, t. III, p. 172.

sieurs d'entre eux, tels que nous les lisons dans les Évangiles, comme la rédemption des hommes par la mort du Sauveur, la vie future avec ses récompenses et ses châtiments, sont absurdes et inconciliables avec les attributs de Dieu :

Le Dieu de l'Ancien Testament récompense et punit ici-bas d'une manière visible et signalée ; il terrifie souvent par sa colère ; il réforme quelquefois. Le Dieu du Nouveau fait ici-bas peu de différence entre ceux qu'il approuve et ceux qu'il désapprouve, si peu qu'il est accusé pour cela d'injustice ; mais il est en attente pour punir les coupables, plus tard, en se vengeant sans pitié, par des tourments éternels, lorsqu'il n'est plus temps de terrifier, parce qu'il n'est plus temps de réformer[1].

Bolingbroke, on le voit, n'était ni un critique ni un philosophe. Il fit une guerre de partisan dans sa patrie. Le plus grand mal qu'il produisit, ce fut de communiquer son esprit d'impiété à son ami Voltaire. Ses écrits ayant causé peu d'émotion dans la Grande Bretagne, on ne continua point les poursuites judiciaires qu'on avait commencées contre eux après la publication de Mallet. Leland les réfuta en détail, dans ses *Lettres sur les écrivains déistes,* au moment de leur apparition, mais il n'eut pas d'imitateurs ; il était inutile de combattre un ennemi qui ne pouvait faire aucun mal.

[1] Bolingbroke, *Fragments,* § LXXV, *Works*, t. V, p. 532-533.



31. — David Hume.

CHAPITRE X.

HUME ET LE SCEPTICISME PHILOSOPHIQUE.

Le déisme anglais était condamné à mourir de la maladie du scepticisme. Bolingbroke, ce sceptique mondain, lui avait déjà imprimé la tache de son impopularité et de son manque complet de sérieux et de tenue; Hume devait lui porter le dernier coup en érigeant son incrédulité en système philosophique et en montrant ainsi à quel abîme conduisaient ces doctrines qui avaient trouvé des adeptes dans la Grande-Bretagne depuis près d'un siècle.

David Hume (1711-1776) a laissé un nom bien plus célèbre que les déistes dont nous avons jusqu'ici exposé les idées[1]. C'est que, malgré ses graves erreurs philosophiques et religieuses, il fut non seulement un métaphysicien subtil, mais aussi un historien de valeur et un économiste remarquable. Il était né à Édimbourg, et descendait de la noble famille écossaise de Home

[1] Voir Figure 31 le portrait de Hume, dessiné par N. Cochin et gravé par A.-B. Duhamel, Frontispice des « *Pensées philosophiques, morales, critiques, littéraires et politiques*, par M. Hume. A Londres, et se trouve à Paris chez la Veuve Duchesne, Libraire, rue Saint-Jacques, au Temple du Goût ». In-12.

de Douglas. Sa passion dominante fut de bonne heure la gloire littéraire. Il commença par étudier les héritiers dégénérés de Platon, les sceptiques de l'Académie; plus tard, il se pénétra des idées de Locke et de Berkeley. Il semble avoir toujours compté, pour s'assurer le succès, objet de son ambition, sur le scandale que produiraient ses œuvres dans l'esprit des personnes religieuses, car, racontant l'échec de son premier ouvrage, le *Traité de la nature humaine*, dans son autobiographie : « Jamais tentative littéraire, dit-il, ne fut plus malheureuse; il sortit mort-né de la presse, sans même réussir à exciter un murmure parmi les zélotes. »

Le *Traité de la nature humaine* parut en 1739-1740. Le but de l'auteur est de tirer les conséquences logiques du sensualisme de Locke. Elles l'amènent à la négation du principe de causalité et par là même au scepticisme. Toutefois, comme devait le faire Kant quelques années plus tard, Hume recule devant les conclusions qui découlent de ses théories et il cherche à conserver un certain nombre de vérités importantes, surtout celle de l'existence de Dieu[1]. C'est ainsi que le philosophe anglais a sa place marquée parmi les écrivains déistes.

Hume est néanmoins peu connu comme déiste et

[1] Quoique la philosophie de Hume doive conduire à l'athéisme, il ne fut cependant pas athée; bien plus, il ne croyait guère à l'existence des athées. Un soir, qu'il se promenait avec Ferguson, admirant le ciel étoilé, il s'écria tout d'un coup, saisi d'enthousiasme et élevant les mains : « Ah! mon ami, peut-on contempler le firmament, et ne pas croire qu'il y a un Dieu! » G. Compayré, *La philosophie de Hume*, in-8°, Paris, 1873, p. 320.

comme critique en matière de religion; les écrits qu'il composa sur ce sujet furent même à peine remarqués de son temps. Ils ont pourtant une importance réelle dans l'évolution religieuse du siècle dernier et dans le progrès des attaques des incrédules contre les Saintes Écritures. L'*Histoire naturelle de la religion*, qu'il publia en 1757, contient des idées qui ont fait depuis leur chemin; il y expose, entre autres choses, sur l'origine de la croyance à l'unité de Dieu, une opinion communément acceptée de nos jours par les rationalistes.

Tous les déistes, sans en excepter Bolingbroke lui-même, avaient pensé que la croyance en un seul Dieu, ou ce que nous appelons maintenant le monothéisme, était un fait primitif. Ils niaient ou révoquaient en doute la véracité des récits bibliques, mais ils admettaient que les premiers hommes avaient connu le dogme de l'unité divine. David Hume inaugura la théorie du développement général des idées religieuses; il imagina que le polythéisme avait précédé le monothéisme et il soutint que la croyance à plusieurs dieux était la forme la plus naturelle et la plus ancienne de la religion. D'après lui, le déisme ou le théisme est le fruit de la réflexion, le résultat du travail et de l'expérience des siècles :

Il semble certain que, conformément au progrès naturel de la pensée humaine, la multitude ignorante doit se former d'abord une idée grossière et basse des puissances supérieures[1], avant de s'élever à la conception de cet être

[1] Sans la révélation primitive, c'est possible; avec la révélation primitive, non.

parfait qui a tout disposé avec ordre dans la nature. On pourrait aussi raisonnablement supposer que les hommes ont habité des palais avant d'habiter des huttes et des cabanes, ou étudié la géométrie avant de faire de l'agriculture, qu'imaginer que la divinité fut conçue dès le commencement comme un pur esprit, omniscient, tout-puissant et présent partout, au lieu d'être considérée comme un être puissant, quoique borné, avec des passions et des appétits, des membres et des organes humains. L'esprit humain ne s'élève que par degrés, et de l'inférieur au supérieur; il ne se forme l'idée de la perfection qu'en faisant abstraction de ce qui ne l'est pas; discernant peu à peu ce qu'il y a de plus noble dans ses conceptions, de ce qu'il y a de plus grossier, il applique ce qu'il trouve de plus raffiné et de plus sublime à sa divinité[1].

Pour Hume, le témoignage de la Bible, qui nous montre Dieu, le Dieu unique, créant le monde et se manifestant au premier homme, le témoignage de la Bible semble ne pas exister. « Aussi loin, dit-il, que remontent l'écriture et l'histoire, l'humanité, dans les temps anciens, paraît avoir été polythéiste... C'est un fait incontestable que, il y a dix-sept cents ans environ, tout le genre humain était polythéiste[2]. » Il oublie les Juifs. « Les Juifs étaient théistes, observe avec raison le traducteur de Hume... La doctrine de l'unité de Dieu, créateur et souverain maître de l'univers, était consa-

[1] Hume, *The natural History of religion*, § I, *Philosophical Works*, Édimbourg, 1826, t. IV, p. 438.
[2] *Ibid.*, p. 437.

crée dans leurs livres[1]. » Le philosophe anglais, qui devait être suivi également sur ce point par les incrédules contemporains, nie le monothéisme, au moins primitif, des Juifs, et il dit, comme on le fait de nos jours, que leur dieu ne fut d'abord qu'un dieu local, national :

La divinité qui par amour se changea en taureau pour enlever Europe, et qui par ambition détrôna son père Saturne, devint l'*Optimus Maximus* des païens. Ainsi le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob devint le Dieu suprême ou le Jéhovah des Juifs[2].

Nous avons eu déjà occasion de réfuter longuement ces erreurs sur l'origine du monothéisme en Israël et d'établir que, depuis Abraham jusqu'à Jésus-Christ, le peuple hébreu, quoique souvent infidèle, a adoré le seul et même Dieu unique, celui qu'il appelle toujours le Dieu de ses pères, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob[3]. Hume ne donne d'ailleurs aucune preuve de fait de ce qu'il avance. Il prétend démontrer par des considérations théoriques et *a priori* une assertion qui est

[1] *Histoire naturelle de la religion*, Amsterdam, 1759, p. 118.

[2] *The natural History of religion*, § VI, p. 467. Dans la première édition on lisait : « Thus, notwithstanding the sublime ideas suggested by Moses and the inspired writers, many vulgar Jews seem still to have conceived the supreme Being as a mere topical deity or national protector. » *Ibid.*, note.

[3] *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., 1889, t. III, p. 27 et suiv.

purement historique et devrait être, par conséquent, historiquement établie, ce qu'il n'essaie même point.

En ce qui regarde la révélation et le surnaturel, Hume, de même que les déistes qui l'avaient précédé, n'admet ni miracles ni prophéties comme preuves rationnelles de la religion chrétienne. Les prodiges, assure-t-il, n'ont aucune valeur démonstrative. A l'en croire, les pires ennemis du Christianisme, ce sont ceux qui veulent l'appuyer sur des faits surnaturels. Mais par une contradiction difficile à expliquer, il affirme néanmoins que la révélation doit reposer sur le miracle :

Nos principes peuvent servir à confondre ces amis dangereux ou ces ennemis déguisés de la religion chrétienne qui ont entrepris de la défendre par les principes de la raison humaine. Notre très sainte religion est fondée sur la foi, non sur la raison; le plus sûr moyen de la compromettre, c'est de l'exposer à une épreuve qu'elle n'est en aucune façon en état de supporter. Pour rendre ce point plus évident, examinons les miracles qui sont rapportés dans l'Écriture, et, afin de ne pas nous perdre dans un champ trop vaste, bornons-nous à ceux que nous rencontrons dans le Pentateuque. Nous les examinerons selon les principes de ces prétendus chrétiens, non comme la parole ou le témoignage de Dieu lui-même, mais comme la production d'un écrivain ou d'un historien purement humain. Nous avons donc à considérer ici un livre qui nous est présenté par un peuple barbare et ignorant; il a été écrit à une époque où ce peuple était encore plus barbare, et, selon toute probabilité, longtemps après les événements qu'il raconte

il n'est corroboré par aucun témoignage contemporain; il ressemble à tous ces récits fabuleux que toutes les nations donnent de leur origine. En lisant ce livre, nous le trouvons rempli de prodiges et de miracles. Il décrit un état du monde et de la nature humaine complètement différent du nôtre; il raconte notre déchéance de cet état; la longévité de l'homme s'étendant à près de mille ans, la destruction du monde par un déluge, le choix arbitraire qui est fait d'un peuple pour être le favori du ciel, d'un peuple dont l'auteur fait partie, la délivrance de ce peuple de la servitude par les prodiges les plus étonnants qui se puissent imaginer. Eh bien! je demande que chacun mette la main sur son cœur et qu'après y avoir sérieusement réfléchi, il déclare s'il pense que la fausseté d'un tel livre, appuyé sur de tels témoignages, serait plus extraordinaire et miraculeuse que tous les miracles qu'il raconte. Il faudrait cependant qu'il en fût ainsi, pour accepter son témoignage, selon les règles de probabilité que nous avons établies.

Ce que nous avons dit des miracles peut s'appliquer, sans y rien changer aux prophéties. En effet, toutes les prophéties sont de vrais miracles et en cette qualité ne peuvent être admises que comme preuves d'une révélation. S'il n'était point au-dessus des forces de la nature humaine de prédire l'avenir, il serait absurde d'employer la prophétie comme argument en faveur d'une mission divine ou d'une autorité céleste. Ainsi, en résumé, nous pouvons conclure que non seulement la religion chrétienne fut d'abord accompagnée de miracles, mais que, même aujourd'hui, aucune personne raisonnable ne peut y croire sans un miracle. La seule raison est insuffisante pour nous convaincre de sa véracité, et quiconque est poussé par la foi à lui donner son assentiment, a conscience qu'il s'opère en lui-même un miracle perpétuel, qui renverse tous les principes de son

intelligence et le détermine à croire ce qui est le plus contraire à la coutume et à l'expérience[1].

Un pareil raisonnement est la négation de la révélation et de la foi chrétienne. Hume parle ainsi après avoir cherché à établir qu'aucun miracle ne peut être prouvé, parce que l'expérience est, dit-il, notre seul guide en ce qui concerne les faits et, le miracle étant contraire aux lois de la nature, l'expérience est par là même contre le miracle. De plus, ajoute-t-il, comme confirmation décisive de son principe, en réalité il n'existe aucun exemple de miracle bien établi. Des religions opposées allèguent également en leur faveur des prodiges, preuve qu'aucun d'eux n'est vrai. Les Jansénistes appuient leur doctrine sur les merveilles opérées par le diacre Pâris : elles sont affirmées par toutes sortes de témoins non suspects, mieux établies que les miracles de l'Évangile, mais « l'impossibilité absolue et le caractère miraculeux de tels événements... en est une réfutation suffisante[2]. » Aussi le philosophe anglais peut-il sembler parler par ironie, quand il affirme sa foi chrétienne. « Ces protestations, avoue son historien lui-même, Burton, sont faites brièvement, froidement, et de manière à faire sentir à tous que si Hume croyait aux doctrines qu'il réservait, il n'y avait pas du moins son cœur[3]. »

L'auteur de l'*Histoire naturelle de la religion* a été

[1] Hume, *An Inquiry concerning the human Understanding*, § 10, *Of miracles*, dans les *Philosophical Works*, t. III, p. 153-154.
[2] *Ibid.*, p. 146-147.
[3] J.-H. Burton, *Life of Hume*, Édimbourg, 1846, t. I, p. 281.

réfuté par John Leland[1], qui a relevé avec soin ses erreurs philosophiques. Nous n'insisterons pas ici pour établir les principes de la certitude et combattre le pyrrhonisme. Il nous suffit d'avoir montré comment, d'étape en étape, le déisme d'Herbert de Cherbury a sombré dans la négation des vérités les plus claires et les plus essentielles, qui sont le fond même de l'intelligence humaine : celles des relations de la cause et de l'effet.

[1] J. Leland, *A view of the deistical Writers*, t. I, p. 258-371.

CHAPITRE XI.

DE L'INFLUENCE DU DÉISME ANGLAIS EN ANGLETERRE ET HORS DE L'ANGLETERRE.

Le déisme anglais mourut avec David Hume. La Grande-Bretagne vit paraître sans doute encore des livres impies; en 1799, par exemple, l'auteur anonyme de l'*Ecce homo*[1] osa écrire que Jésus était un mélange de rêveur et de charlatan; mais l'esprit anglais est trop positif pour que de telles injures fussent prises au sérieux. Ce que n'avaient point fait Cherbury, Toland, Shaftesbury, Tindal, Bolingbroke, des hommes méprisables qui ne voyaient rien de mieux dans le Christianisme qu'une duperie pouvaient le faire moins encore. La tentative déiste avait décidément échoué et le trait le plus saillant de son histoire dans le pays qui en avait été le théâtre, c'était son inefficacité, son impuissance.

Si les chrétiens, spectateurs attristés des assauts furieux qu'on livre à l'heure présente contre l'édifice de la religion révélée, n'avaient point les promesses de vic-

[1] *Ecce homo! or a critical Enquiry into the history of Jesus-Christ; being a Rational analysis of the Gospels*, Édimbourg, 1799.

toire de Jésus lui-même, l'histoire seule du déisme anglais suffirait pour les rassurer sur l'avenir. Les champions de l'erreur furent nombreux et redoutables dans la Grande-Bretagne, mais ni la ténacité ni le talent ne savent masquer complètement le laid et le faux. Ils eurent beau défigurer la vérité et farder l'erreur, ils ne purent étouffer la foi dans le cœur des fidèles. Tous leurs efforts furent des coups d'épée dans l'eau. M. Taine l'a remarqué :

En vain, au commencement du siècle, les libres-penseurs s'élèvent, quarante ans plus tard, ils sont noyés dans l'oubli. Le déisme et l'athéisme ne sont ici qu'une éruption passagère que le mauvais air du grand monde et le trop-plein des forces natives développent à la surface du corps social. Les professeurs d'irréligion, Toland, Tindal, Mandeville, Bolingbroke, rencontrent des adversaires plus forts qu'eux. Les chefs de la philosophie expérimentale [1], les plus doctes et les plus accrédités entre les érudits du siècle [2], les écrivains les plus spirituels, les plus aimés et les plus habiles [3], toute l'autorité de la science et du génie s'emploie à les abattre. Les réfutations surabondent. Chaque année, selon la fondation de Robert Boyle, des hommes célèbres par leur talent ou leur savoir viennent prêcher à Londres huit sermons pour établir la religion chrétienne « contre les athées, » les théistes, les païens, les mahométans et les Juifs. » Et ces apologies sont solides, capables de convaincre un esprit libéral, infaillibles pour convaincre un esprit moral. Les

[1] Ray, Boyle, Barrow, Newton.
[2] Bentley, Clarke, Warburton, Berkeley.
[3] Locke, Addison, Swift, Johnson, Richardson.

ecclésiastiques qui les écrivent, Clarke, Bentley, Law, Watt, Warburton, Butler sont au niveau de la science et de l'intelligence laïques. Par surcroît les laïques les aident. Addison compose la *Défense du Christianisme, ...* Ray, la *Sagesse de Dieu manifestée dans les œuvres de la création.* Pardessus ce concert de voix graves perce une voix stridente : Swift, de sa terrible ironie, complimente les coquins élégants qui ont eu la salutaire idée d'abolir le Christianisme. Quand ils seraient dix fois plus nombreux, ils n'en viendraient point à bout; car ils n'ont pas de doctrine qu'ils puissent mettre à sa place[1].

La résistance au déisme fut en effet solide et brillante, et les nombreux écrivains qui défendirent savamment le Christianisme purent s'attribuer à juste titre une partie de l'honneur de la victoire. « Il faut l'avouer, disait l'abbé Guénée, si l'on ne saurait nier que la religion n'ait été souvent et vivement attaquée par quelques écrivains de cette nation (anglaise), elle n'a guère été nulle autre part plus savamment défendue[2]. » Assurément tous les apologistes de la Grande-Bretagne ne soutinrent point avec le même succès la cause de la révélation. « La plupart, dit Tholuck, sont semblables à ce père de famille insensé qui, tout en criant à tue-tête : mort au voleur, jette lui-même par la fenêtre ce qu'il possède de plus précieux. Pour sauver l'écorce ils ont sacrifié le noyau[3]. » Un grand nombre, en effet, firent des con-

[1] Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, 1863, t. III, p. 60-61.

[2] Dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, t. X, col. 1020.

[3] A. Tholuck, *Vermischte Schriften*, t. I, p. 163.

cessions déplorables au rationalisme, et ces concessions ont été à la longue plus funestes que les attaques du déisme. Cependant plusieurs défendirent le Christianisme avec tant de force et d'éclat que l'erreur fut terrassée et vaincue de l'autre côté de la Manche[1].

Par malheur, si le déisme fut presque inoffensif en Angleterre, il n'en fut point de même hors de ce pays. Le poison fut porté en France et en Allemagne, et il y fit d'innombrables victimes. Herbert, Shaftesbury avaient puisé une partie de leurs erreurs en France ou chez des écrivains d'origine française; elles nous revinrent plus tard grossies et accumulées. De même que les philosophes empruntèrent à la Grande-Bretagne une partie de leurs théories politiques, de même et plus encore ils leur empruntèrent leurs hérésies et leurs impiétés. Montesquieu, pendant un séjour de deux ans au delà de la Manche (1729-1731), y avait étudié la liberté et préparé de loin son *Esprit des lois* (1748); J.-J. Rousseau avait tiré le fond du *Contrat social* (1762) de la lecture de Locke et de Sidney. Il avait aussi séjourné en Angleterre, comme Montesquieu, comme Voltaire.

Mais c'est surtout Voltaire qui puise à pleines mains dans les écrits des libres-penseurs anglais. Il devient l'ami de Bolingbroke en France, pendant l'exil de ce dernier, comme nous l'avons déjà vu. Quand celui-ci fut rentré dans son pays, l'auteur d'*Œdipe,* après sa seconde sortie de la Bastille, en 1726, alla l'y visiter, et

[1] Sur l'état religieux de l'Angleterre pendant la première moitié du XIXe siècle, voir J. Stoughton, *Religion in England from 1800 to 1850,* 2 in-8°, Londres, 1884.

il passa trois ans dans la Grande-Bretagne. « Ce voyage, ce noviciat anglais a puissamment agi sur tout Voltaire[1]. » C'était le moment où Collins attaquait les prophéties et Woolston les miracles. Une affinité naturelle attirait le chef des incrédules français vers ces ennemis de la religion. Il fit sa pâture de leurs écrits, auxquels il ajouta plus tard ceux de Toland, de Tindal, de Chubb et surtout ceux de Bolingbroke. La France devint ainsi par Voltaire la sentine de tout ce qu'il y avait de pire en Angleterre.

Ses séides ne manquèrent pas de lui prêter leur concours. Pour le seconder dans cette œuvre d'impiété et de démoralisation, ils traduisirent les principaux écrits des libres-penseurs anglais, Blount, Toland, Collins, Woolston, Chubb, Bolingbroke, Hume. Plusieurs de ces traductions parurent en Hollande; on imprima les autres à Paris, avec la connivence des autorités civiles, en mettant faussement sur le titre les noms de Londres ou d'Amsterdam. Une partie fut publiée sous forme d'articles dans l'*Encyclopédie méthodique*. La régence du duc d'Orléans, sous la minorité de Louis XV, avait été désastreuse pour la religion et pour la morale. C'est à cette époque que les productions des déistes commencèrent à se répandre parmi nous. Le cardinal de Fleury, dans les papiers manuscrits qu'il a laissés, déplore le mal que fit la littérature déiste anglaise dans notre pays pendant la régence (1715-1723). « A cette époque, dit-

[1] Villemain, *Cours de littérature française, Tableau de la littérature au XVIII[e] siècle,* 4 in-12, édit. de 1854, t. I, p. 153.

il, une multitude de livres impies passèrent la mer, et la France en fut inondée ou plutôt tous ceux qui avaient parmi nous la prétention d'être des esprits forts en furent empoisonnés[1]. »

Le mal commencé sous la régence s'aggrava encore davantage plus tard et il ne tarda pas à devenir en quelque sorte irrémédiable, comme nous le verrons bientôt.

L'influence néfaste que le déisme anglais exerça en France, il l'exerça aussi en Allemagne. Les écrits de cette école n'y furent d'abord étudiés qu'au point de vue historique et polémique[2], mais à partir de 1740, ils commencèrent à y faire des victimes et à pervertir les esprits. C'est en cette année que *Le Christianisme aussi ancien que le monde*, de Tindal, fut traduit par Jean Laurent Schmidt, l'un des membres les plus connus de l'école philosophique de Wolf, et le même qui, six ans auparavant (1735), avait publié la Bible de Wertheim, c'est-à-dire la Bible rendue wolfienne.

[1] Cité en allemand dans F. C. Schlosser, *Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts*, in-8°, Heidelberg, t. I, 1836, p. 523. (L'historien allemand n'a pas compris d'ailleurs le mot esprits forts.)

[2] Les principaux écrits historiques ou polémiques publiés en Allemagne sur le déisme anglais avant 1740 sont les suivants : Christian Kortholt, *De tribus impostoribus magnis liber*, in-12, Kiloni, 1680 ; J. Musæus, *Examen Cherburianismi*, in-4°, Witebergæ, 1708; Chr. Matt. Pfaff, dans une dissertation de 1716 et dans sa thèse inaugurale à Tubingue, 1717 (contre Collins); Mosheim, *De vita, fatis et scriptis Tolandi*, en tête des *Vindiciæ antiquæ Christianorum disciplinæ*, Hambourg, 1720; Lemker, *Historische Nachrichten von Woolston's Schicksalen, Schriften und Streitigkeiten*, in-8°, Leipzig, 1740 ; Jöcher, *Examen paralogismorum Woolstoni* 1730, 1734; Christian Kortholt (junior), *Dissertation über Tindal*, Leipzig, 1734.

Le wolfianisme fut l'auxiliaire et comme l'introducteur du déisme en Allemagne, parce qu'il admit avec les rationalistes anglais que la religion naturelle est immuable et que la révélation ne peut être en contradiction avec elle. J. W. Hecker publia en 1752 sa *Religion rationnelle*[1], édition germanisée des œuvres des incrédules de la Grande-Bretagne. Semler écrivit en 1759, que « la plus grande partie de la Bible n'est qu'une répétition de la religion naturelle, déjà connue auparavant de l'homme; la plus petite partie contient seulement quelques propositions par lesquelles l'Écriture Sainte se distingue de la théologie naturelle[2]. » Sur le terrain ainsi préparé par la philosophie de Wolff, le déisme fit des progrès effrayants. On peut s'en rendre compte par le grand nombre d'écrits déistes et anti-déistes publiés en Allemagne à partir de 1741[3], par l'importance que leur donnent les recueils savants et par les leçons faites dans les universités contre les progrès de l'incrédulité. Thorschmid raconte que, pendant la guerre de Sept ans, les officiers supérieurs lisaient avec ardeur les écrits de Collins et de Tindal : il en avait lui-même été témoin[4]. Laukhard, dans son autobiographie, exprime de la manière suivante l'impression que produisit sur lui *Le Christianisme aussi ancien que le monde* de Tindal :

[1] J. W. Hecker, *Die Religion der Vernunft*, Berlin, 1752.

[2] Semler, *Einleitung in die Gottesgelehrsamkeit*, en tête du t. I, de Baumgarten, *Glaubenslehre*, p. 51-57; Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, p. 449.

[3] Voir Lechler, *Geschichte des Deismus*, p. 450-451.

[4] *Versuch einer Freydenker-Bibliothek*, 1765, Vorrede.

O Dieu! avec quel plaisir et quelle attention j'ai lu ce livre remarquable! Comme toutes mes idées sur les mystères et sur la révélation ont subitement changé! Tous mes doutes se sont soudain évanouis et ne sont plus rentrés dans mon âme. Je me suis convaincu d'une certitude mathématique que les mystères ne *peuvent* pas être l'objet de la foi...; que Jésus et les Apôtres n'ont rien enseigné de pareil, mais seulement la religion naturelle, embellie çà et là par quelques images empruntées à l'antique langage métaphorique des Orientaux, images transformées plus tard en mystères...; que le Nouveau Testament n'a eu qu'une valeur locale et temporelle, et qu'il est inférieur à la morale d'Aristote, au *De officiis* de Cicéron et à d'autres écrits moraux de ceux qu'on appelle les païens[1].

L'exemple de Frédéric II contribua puissamment au succès des livres des incrédules. Le sensualisme de Locke augmenta aussi le mal en Allemagne, comme il l'avait fait en Angleterre. Les chefs du rationalisme d'outre-Rhin, Baumgarten, Semler, Ernesti, Michaelis ne parlent de Locke qu'avec vénération. Baumgarten, non content de louer Locke, se servit de la publication de ses *Nouvelles* comme d'un moyen de propagande en faveur des déistes anglais et se donna pour mission de faire connaître leurs écrits[2]. L'influence considérable que ses talents et ses nombreux travaux en tout genre lui avaient acquise, non seulement sur ses élèves de l'u-

[1] Dans Tholuck, *Vermischte Schriften*, t. II, p. 31-32.

[2] S. J. Baumgarten, *Nachrichten von der Hallischen Bibliothek* (la sienne), 8 in-8°, Halle, 1748-1751; *Nachrichten von merkwürdigen Büchern*, 12 in-8°, Halle, 1752-1757.

niversité de Halle, mais dans toute l'Allemagne, tourna ainsi au détriment de la religion en faveur de l'incrédulité. Semler et J. D. Michaelis marchèrent sur ses traces. Ce dernier savant ayant fait un voyage en Angleterre, ses collègues de l'Université remarquèrent à son retour que ses sentiments religieux s'étaient bien refroidis.

Les réfutations anglaises des déistes qu'on traduisit en allemand contribuèrent elles-mêmes, ainsi qu'Ernesti en a fait la remarque, au progrès de l'incrédulité au delà du Rhin, parce qu'elles faisaient trop de concessions à l'erreur. Plusieurs des traducteurs de ces livres, comme Zollikofer, Rösselt, Spalding, Jerusalem, furent eux-mêmes plus ou moins rationalistes. Tholuck avait donc bien raison de dire : « Il vaudrait la peine de recueillir les idées des déistes anglais en critique, en exégèse, sur le dogme, la morale et l'histoire ecclésiastique; on se convaincrait ainsi bien vite qu'il y a très peu d'opinions rationalistes qui appartiennent exclusivement à notre époque[1]; » la plupart ont pris naissance sur le sol de la Grande-Bretagne. Ainsi au moment où le déisme déclinait et expirait dans les lieux où il avait vu le jour, il commençait à dominer en France et en Allemagne. C'est dans ces deux pays que nous devons suivre maintenant son histoire.

[1] A. Tholuck, *Vermischte Schriften*, t. I, p. 24.

LIVRE TROISIÈME.

LES ATTAQUES DES PHILOSOPHES FRANÇAIS CONTRE LA BIBLE.

CHAPITRE PREMIER.

L'INCRÉDULITÉ EN FRANCE AVANT LE XVIII[e] SIÈCLE.

Le mouvement rationaliste qui se produisit en Angleterre à la fin du XVII[e] siècle et pendant la première moitié du XVIII[e] est connu, comme nous l'avons dit, sous le nom de déisme. Celui qui se produisit en France pendant la seconde moitié du siècle dernier porte dans l'histoire le nom de philosophisme, et ses représentants celui de philosophes[1]. Les philosophes sont les héritiers directs et les continuateurs des déistes. Ils avaient eu

[1] Le XVIII[e] siècle « s'est appelé lui-même *le siècle de la philosophie :* depuis les premiers écrivains jusqu'aux derniers, depuis Voltaire jusqu'à Mercier, tous se sont appelés *philosophes*, tous ont vanté le *siècle philosophe.* » La Harpe, *Cours de littérature, De la philosophie du XVIII[e] siècle*, 18 in-12, Dijon, 1821, t. XVII, p. 9.

cependant parmi nous des devanciers ou des précurseurs, et nous devons en dire tout d'abord quelques mots.

Déjà, pendant le moyen âge, comme nous l'avons remarqué, il s'était développé çà et là, en France, d'une manière sporadique, quelques germes rationalistes. Mais ce n'est qu'à partir de la révolte des protestants contre l'Église qu'on voit apparaître des incrédules. Le spectacle des divisions religieuses a le triste privilège d'ébranler certaines âmes et de les faire tomber dans le doute d'abord et puis jusqu'au fond de l'abîme de l'incrédulité. Le libertinage achève souvent l'œuvre commencée par le scepticisme, quand il n'en est pas la première cause. La corruption du cœur et la dépravation de l'esprit, quelquefois séparées, plus fréquemment réunies, sont les deux sources ordinaires de l'impiété. Les philosophes du XVIII[e] siècle étaient la plupart aussi libres-faiseurs en morale que libres-penseurs en religion. Leurs prédécesseurs de toutes les époques ne se distinguaient point d'eux à cet égard. Il arrive souvent qu'on ne croit pas, afin d'être dispensé de conformer sa conduite à sa foi. Une vie déréglée fausse l'esprit, quand ce n'est pas l'esprit faussé qui dérègle la vie. C'est parmi les libertins et les sceptiques que se recruta surtout le protestantisme naissant, mais beaucoup plus, semble-t-il, parmi les premiers que parmi les seconds. La Renaissance et l'hérésie avaient produit une forte commotion dans la nature humaine et fait monter ainsi à la surface comme une sève païenne jusque-là comprimée par le Christianisme; elle débordait maintenant un peu partout en immoralité et en incrédulité. Nous

n'avons pas à nous occuper ici des libertins et des apostats, entraînés dans l'erreur par leurs passions bestiales. Nous avons seulement à signaler ceux dont le scepticisme ou l'incroyance fit des ennemis de nos Livres Saints ou bien prépara les voies aux philosophes du XVIIIe siècle.

Rabelais, un des premiers, habitua les esprits à tourner la religion en ridicule. Hugues Salel, un poète du temps qui l'avait connu, le qualifie de Démocrite,

Riant des faitz de nostre vie humaine [1].

Il rit plus que des « faitz de nostre vie humaine, » il se moque aussi de la vie surnaturelle et de tout ce qu'il y a de plus sacré, dans ses livres de « haute graisse, légers au pourchas, et hardis à la rencontre, » dans lesquels une « doctrine absconse » doit révéler, d'après l'auteur, « de très hauts sacrements et mystères horrifiques, tant en ce qui concerne nostre religion qu'aussi l'estat politique et vie œconomique [2]. » Mais ne nous arrêtons pas davantage sur celui que saint François de Sales appelait « l'infâme Rabelais [3]. »

[1] Dans un dizain en tête du livre II. D. Nisard, *Histoire de la littérature française*, 8e édit., 4 in-12, Paris, 1881, t. I, p. 297.

[2] Prologue du *Gargantua*, dans Nisard, *ibid.*, p. 283.

[3] « Surtout gardez-vous des mauvais livres, et pour rien au monde ne laissez point emporter votre esprit après certains écrits que les cervelles foibles admirent, à cause de certaines vaines subtilités qu'ils y hument, comme cet infâme Rabelais, et certains autres de notre âge, qui font profession de révoquer tout en doute, de mépriser tout, et se moquer de toutes les maximes de l'antiquité. » Saint François de Sales, à un gentilhomme qui allait suivre la cour, *Lettre* 766, *Œuvres complètes*, édit. Périsse, 1855, t. III, p. 611.

Parmi ceux qui frayèrent le chemin aux incrédules, l'un des principaux est un admirateur de Rabelais[1],



32. — Michel de Montaigne.

Michel de Montaigne (1533-1592)[2]. Il devint à son tour

[1] Montaigne, *Essais*, l. II, ch. X, 4 in-12, édit. Charpentier, Paris. 1854, t. II, p. 211.
[2] Voir Figure 32, le portrait de Montaigne, d'après une réduction

un des inspirateurs de Bayle et de Locke, mais c'est surtout sur le XVIIIe siècle qu'il exerça son influence. « Le voilà enfin à sa place, en pleine compagnie de sceptiques... Voltaire reprend toutes les idées de Montaigne, donne la précision et le tour vif de la polémique à ces opinions enveloppées, chez Montaigne, du langage abondant, pittoresque et quelquefois traînant, de la spéculation oisive[1]. Rousseau le copie, Montesquieu, Diderot et tous les encyclopédistes l'étudient, lui font des emprunts, rhabillent ses doutes[2]. » Montaigne, à

du frontispice des « *Essais de Michel, seigneur de Montaigne*, nouvelle édition. A Paris, chez Iean Piot, Libraire Iuré, ruë Sainct Iacques, au S. Esprit, et à la Salamandre d'Argent. M. DC. LVII. » In-f°.

[1] Ce que Voltaire admire naturellement en Montaigne, c'est ce qu'il a de mauvais, son doute :

Montaigne, cet auteur charmant...
Doutait de tout impunément,
Et se moquait très librement
Des docteurs fourrés de l'école.

Œuvres, t. II, p. 632. « Toujours original, écrit-il de lui à du Tressan, le 21 août 1746 (*Œuvres*, t. XI, p. 494),... toujours peintre et, *ce que j'aime, toujours sachant douter.* » — « De Montaigne et de Charron à Saint-Évremond et à Ninon, et de Ninon à Voltaire, il n'y a que la main... C'est ainsi que, dans la série des temps, quelques esprits font la chaîne. » Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. IV, 1859, p. 190.

[2] D. Nisard, *Hist. de la littér. franç.*, t. I, p. 449-450 : « Montaigne... devait faire aisément la chaîne et comme le pourparler jusqu'à Bayle et au delà... Montesquieu, Jean-Jacques (style et pensée), dit Sainte-Beuve, réintroduisirent, chacun à leur manière, dans le grand courant de la langue, beaucoup de Montaigne. » *Port-Royal*, liv. III, § II et III, 2e édit., 5 in-8°, Paris, 1860, t. II, p. 394, 449.

la vérité, n'est ni un impie ni un incrédule. Il n'attaque jamais la religion, il n'attaque que l'hérésie. « [Il] combat, a dit Pascal, avec une fermeté invincible les hérétiques de son temps[1]. » Il se déclare contre le protestantisme avec plus de force et de franchise que bien d'autres catholiques célèbres de son temps; il désapprouve en termes exprès « les nouvelletez de Luther, commencement de maladie (qui) déclineroit ayseement en un execrable atheïsme; » il dit du calvinisme : « Ie suis desgouté de la nouvelleté, quelque visage qu'elle porte; et ay raison, car i'en ay veu des effects tres dommageables. » Non content de ce blâme général, il rejette en particulier les idées des soi-disant réformateurs sur l'Écriture Sainte et condamne en propres termes le libre examen :

Qui se mesle de choisir et de changer, usurpe l'auctorité de juger, et se doibt faire fort de veoir la faulte de ce qu'il chasse, et le bien de ce qu'il introduict. Cette si vulgaire considération m'a fermy en mon siège,... me semblant tres-inique de vouloir soubmettre les constitutions et observances publicques et immobiles à l'instabilité d'une privée fantasie,.. et entreprandre sur les loix divines ce que nulle police ne supporteroit aux civiles... Ce n'est pas sans grande raison, ce me semble, que l'Eglise deffend l'usage promiscue, temeraire et indiscret, des sainctes et divines chansons que le Sainct Esprit a dicté en David. Il ne faut mesler Dieu en nos

[1] Pascal, *Entretien avec M. de Saci*, *Œuvres*, 3 in-12, Paris, 1864, t. II, p. 8. Cf. dom Devienne, *Dissert. sur la religion de Montaigne*, in-12, Bordeaux, 1783; Bayle Saint-John, *Montaigne the Essayist*, Londres, 1858, t. II, p. 86-92.

actions, qu'avecques reverence et attention pleine d'honneur et de respect : cette voix est trop divine pour n'avoir aultre usage que d'exercer les poumons et plaire à nos aureilles; c'est de la conscience qu'elle doibt estre produicte, et non pas de la langue. Ce n'est pas raison qu'on permette qu'un garson de boutique, parmy ses vains et frivoles pensements, s'en entretienne et s'en ioue; n'y n'est certes raison de veoir tracasser, par une salle et par une cuisine, le sainct livre des sacrez mysteres de nostre creance : c'estoient aultrefois mysteres, ce sont a present desduits et esbats. Ce n'est pas en passant, et tumultuairement, qu'il fault manier un estude si serieux et venerable; ce doibt estre un action destinee et rassise, à laquelle on doibt tousiours adiouster cette preface de nostre office, *Sursum corda*, et y apporter le corps mesme disposé en contenance qui tesmoigne une particuliere attention et reverence. Ce n'est pas l'estude de tout le monde; c'est l'estude des personnes qui y sont versees, que Dieu y appelle... Je crois aussi que la liberté à chascun de dissiper une parole si religieuse et importante, à tant de sortes d'idiomes, a beaucoup plus de dangier que d'utilité[1].

Il dit aussi ailleurs :

Ceulx là se mocquent, qui pensent appetisser nos debats et les arrester, en nous r'appelant à l'expresse parole de la Bible; d'autant que nostre esprit ne treuve pas le champ moins spacieux à contreroller le sens d'autruy qu'à representer le sien, et comme s'il y avoit moins d'animosité et d'aspreté à gloser qu'à inventer... Qui ne diroit que les gloses augmentent les doubtes et l'ignorance, puisqu'il ne se veoid aulcun livre, soit humain, soit divin, sur qui le

[1] Montaigne, *Essais*, t. I, p. 155; t. II, p. 71-72.

monde s'embesongne, duquel l'interprétation face tarir la difficulté[1]?

Pour Montaigne, l'autorité est aussi nécessaire en religion qu'en politique, et en morale qu'en dogme[2]; il admet avec simplicité le récit de la chute de nos premiers parents, qui a révolté tant d'incrédules et de sceptiques, il accepte tous les enseignements de l'Église, il se soumet à toutes ses lois :

Il fault se soubmettre du tout à l'auctorité de nostre police ecclesiastique, ou du tout s'en dispenser : ce n'est pas à nous à establir la part que nous luy debvons d'obeïssance. Et davantage, ie le puis dire pour l'avoir essayé, ayant aultrefois usé de cette liberté de mon chois et triage particulier, mettant à nonchaloir certains poincts de l'observance de nostre Eglise qui semblent avoir un visage ou plus vain ou plus estrange; venant à en communiquer aux hommes sçavants, i'ay trouvé que ces choses là ont un fondement massif et tressolide, et que ce n'est que bestise et ignorance qui nous faict les recevoir avecques moindre reverence que le reste[3].

Malheureusement, l'abus que faisaient les protestants de leur raison et du libre examen jette Montaigne dans

[1] Montaigne, *Essais,* l. III, ch. XIII, t. IV, p. 248, 252.

[2] « Il ne fault pas laisser au iugement de chascun la cognoissance de son debvoir; il la luy fault prescrire, non pas le laisser choisir à son discours : aultrement, selon l'imbecillité et varieté infinie de nos raisons et opinions, nous nous forgerions enfin des debvoirs qui nous mettroient à nous manger les uns les autres, comme dict Epicurus. » *Essais*, l. II, ch. XII, t. II, p. 343.

[3] Montaigne, *Essais*, l. I, ch. XXVI, t. I, p. 257.

un excès opposé et le fait tomber dans le scepticisme. Immédiatement après les paroles que nous venons de rapporter, il ajoute :

Que ne nous souvient-il combien nous sentons de contradictions en nostre iugement mesme! Combien de choses nous servoient hier d'articles de foi, qui nous sont fables aujourd'hui?

Voilà, chez l'auteur des *Essais*, le défaut de la cuirasse. Il avait, dans sa nature, je ne sais quelle paresse, quel « nonchaloir, » selon une de ses expressions favorites, qui le rendait irrésolu, inconstant, et qui le faisait changer d'opinion comme de conduite.

Si ie parle diversement de moy, c'est que ie me regarde diversement : toutes les contrariétés s'y treuvent selon quelque tour et en quelque façon : honteux, insolent; chaste, luxurieux; bavard, taciturne; laborieux, délicat; injurieux, hebeté; chagrin, debonnaire; menteur, veritable; sçavant, ignorant; et liberal, et avare, et prodigue : tout cela ie le veois en moy aulcunement, selon que ie me vire... Ie n'ay rien a dire de moy entierement, simplement et solidement, sans confusion et sans meslange, ny en un mot : *Distinguo*, est le plus universel membre de ma logique[1].

Il trouvait le doute plus commode que la recherche de la vérité. C'était une véritable infirmité de son intelligence, mais cette infirmité lui était agréable. Il aimait

[1] Montaigne, *Essais*, l. II, ch. I, t. II, p. 92-93.

à se laisser entraîner mollement au fil de l'eau; à se bercer comme dans un état de somnolence et de rêverie. « Oh! s'écriait-il, que c'est un doulx et mol chevet, et sain, que l'ignorance et l'incuriosité, à reposer une teste bien faicte[1]! » Doux, peut-être; sain, non. Le danger des *Essais* de Montaigne, qui charment trop facilement par leur style, leur bonhomie et leur saveur *sui generis*, le danger de ces *Essais*, sans parler des passages trop libres qu'ils renferment, est là, dans ce doute amollissant et séducteur. « Combien d'esprits auxquels le doute plaît, soit à cause de leur faible attache à la vérité, soit comme morale commode!... Montaigne caresse toutes ces dispositions et absout toutes ces impuissances[2]. »

Il accable la raison sous une grêle de traits, il ne tarit pas en invectives à son sujet : elle ne se comprend pas elle-même; elle est moins sûre que l'instinct; elle cause notre tourment; elle est un trouble-fête; elle donne son assentiment à des fantaisies forcenées; elle est aussi aveugle que la fortune; elle a son assiette mal assurée; elle est trompée par ses propres outils; elle est boiteuse, erratique, sophistiquée; c'est une pierre de touche, mais elle est pleine de fausseté; c'est un glaive, mais il est double et dangereux; « c'est le soulier de Theramenes, bon à touts pieds; » c'est « un pot à deux anses, qu'on peult saisir à gauche et à destre; » c'est « une teincture infuse environ de pareil poids à toutes nos opinions et mœurs, de quelque forme qu'elles soyent[3]. »

1 Montaigne, *Essais*, l. III, ch. XIII, t. IV, p. 262.
2 D. Nisard, *Hist. de la littér. française*, t. I, p. 450-451.
3 *Essais*, t. III, p. 199; t. II, p. 510; t. I, p. 138.

Nostre discours (notre raisonnement) est capable d'estoffer cent aultres mondes, et d'en trouver les principes et la contexture; il ne lui faut ni matière ni baze : laissez le courre; il bastit aussi bien sur le vide que sur le plein, et de l'inanité que de matière :

Dare pondus idonea fumo [1].

Ie treuve, quasi par tout, qu'il fauldroit dire : *Il n'en est rien;* et employerois souvent cette response; mais ie n'ose; car ils crient que c'est une desfaicte produicte de foiblesse d'esprit et d'ignorance, et me fault ordinairement basteler, par compaignie.... Suyvant cet usage, nous sçavons les fondements et les moyens de mille choses qui ne feurent oncques; et s'escarmouche le monde en milles questions, desquelles et le Pour et le Contre est fauls... La vérité et le mensonge ont leurs visages conformes, le port, le goust, et les allures pareilles; nous les regardons de mesme œil. Ie treuve que nous ne sommes pas seulement lasches à nous deffendre de la piperie, mais que nous cherchons et convions à nous y enferrer [2].

Au milieu de ces attaques contre la raison, il perce souvent comme un bout d'oreille de rationalisme. Scepticisme et incrédulité se touchent. Ébranler la raison, c'est aussi ébranler la foi. On fait les affaires des ennemis de la religion en louant le pyrrhonisme. Montaigne n'a jamais révoqué en doute les miracles des Livres Saints, il les admet même formellement [3], mais son pen-

[1] « Capable de donner un poids à la fumée. » Perse, v, 20.
[2] Montaigne, *Essais*, l. III, ch. XI, t. IV, p. 185-186.
[3] *Essais*, l. I, ch. XXII, t. I, p. 155. Cf. l. I, ch. XXVI, t. I, p. 255-

chant à douter de tout l'a porté à douter des miracles en général, et c'est par là, plus que par tout le reste, qu'il devait plaire un jour aux philosophes. « Qui veut apprendre à douter, dit Voltaire, doit lire ce chapitre entier de Montaigne, le moins méthodique des philosophes, mais le plus sage et le plus aimable[1]. » Le chapitre que loue ainsi le patriarche de l'incrédulité est le chapitre intitulé *Des Boiteux*, dont nous venons de citer un extrait, et le passage auquel il fait directement allusion est celui qui a trait aux miracles. Le voici :

I'ay veu la naissance de plusieurs miracles de mon temps : encore qu'ils s'estouffent en naissant, nous ne laissons pas de preveoir le train qu'ils eussent prins, s'ils eussent vescu leur aage; car il n'est que de trouver le bout du fil, on en desvide tant qu'on veult; et y a plus loing de rien à la plus petite chose du monde, qu'il n'y a de celle là iusques à la plus grande. Or, les premiers qui sont abbruvez de ce commencement d'estrangeté, venants à semer leur histoire, sentent, par les oppositions qu'on leur faict, où loge la difficulté de la persuasion, et vont calfeutrant cet endroict de quelque piece faulse : oultre ce, que... nous faisons naturellement conscience de rendre ce qu'on nous a presté, sans quelque usure et accession de nostre creu. L'erreur particulière faict premièrement l'erreur publicque, et, à son tour aprez, l'erreur publicque faict l'erreur particulière. Ainsi va

256. Dans ses *Voyages en Italie*, publiés par M. de Querlon, il raconte en détail et en y adhérant sans restriction un miracle opéré à Lorette. *Journal du Voyage de Montaigne en Italie*, in-4°, Paris, 1774, p. 189. « Il n'est possible, dit-il, de mieus ni plus exactemant former l'effaict d'un miracle. »

[1] Voltaire (sur le testament de Richelieu), *Œuvres*, t. v, p. 312.

tout ce bastiment, s'estoffant et formant de main en main; de manière que le plus esloingné tesmoing en est mieulx instruict que le plus voysin; et le dernier informé, mieulx persuadé qne le premier[1].

Il y a du vrai dans ces observations de Montaigne, et elles sont applicables à certains cas. Son tort est de les généraliser et de ne pas marquer les exceptions. Quand il dit ailleurs : « Les miracles sont selon l'ignorance en quoy nous sommes de la nature, non selon l'estre de la nature[2], » il s'exprime absolument comme un incrédule et il pose un principe tout à fait rationaliste. On conçoit qu'un tel langage ait charmé Voltaire et irrité Pascal. « Que je hais ceux qui font les douteurs de miracles! » s'écrie ce dernier, dans ses *Pensées*, en parlant de Montaigne[3]. Au fond, néanmoins, l'auteur des *Essais* était resté croyant[4]. « Comme il sentit sa fin approcher, raconte son ami Étienne Pasquier, il pria, par un petit bulletin, sa femme de semondre quelques Gentilshommes siens voisins, afin de prendre congé d'eux. Arrivez qu'ils furent, il fit dire la Messe en sa chambre; et comme le Prestre estoit sur l'eslevation du *Corpus Do-*

[1] *Essais*, l. III, ch. XI, t. IV, p. 186-187.

[2] *Essais*, l. I, ch. XVII, t. I, p. 138.

[3] *Pensées*, art. XXV, 61, *Œuvres*, 1864, t. I, p. 389.

[4] Voir Labouderie, *Christianisme de Montaigne*, dans les *Démonst. évang.* de Migne, t. II, col. 461-694. La note y est un peu forcée, mais le Christianisme de l'auteur des *Essais* est bien établi. La plupart des extraits cités par Labouderie sont tirés de la traduction faite par Montaigne de la *Théologie naturelle* de Raymond de Sebonde. Sur ce dernier, qui doit toute sa célébrité à Montaigne, voir l'abbé D. Reulet, *Un inconnu célèbre*, Paris, 1875.

mini, ce pauvre Gentilhomme s'eslance au moins mal qu'il peut, comme à corps perdu, sur son lict, les mains joinctes : et en ce dernier acte rendit son esprit à Dieu[1]. »

Cependant, malgré sa mort chrétienne, Montaigne a été l'un des plus funestes auxiliaires des incrédules, parce qu'il leur a aplani le chemin, en semant le doute dans les âmes. Pascal et les jansénistes de Port-Royal l'avaient bien compris, de même que Malebranche, quand ils s'élevaient avec tant d'énergie contre les *Essais*[2]. On peut trouver leur jugement sévère, mais il n'est pas injuste. S'il est vrai qu'il se courba sous l'autorité du Christ, il n'en est pas moins vrai qu'il ébranla

[1] *Lettres*, dans ses *Œuvres*, 1723, t. II, p. 518.

[2] « Par une destinée assez singulière, il se trouve que le caractère et le ton de la pensée perdent du premier coup Montaigne auprès des hommes de Port-Royal.... Il leur paraît représenter désormais tout ce qui sera un jour la philosophie du XVIIIe siècle ; il en est pour eux un abrégé parlant, une prophétie anticipée et redoutable. » Sainte-Beuve, *Port-Royal*, 1860, t. II, p. 393. Voir le jugement d'Arnaud et de Nicole, *Essais*, t. I, p. XXXII ; Pascal, *Entretien avec M. de Saci*, *Œuvres*, 1864, t. II, p. 5-15 ; *Logique de Port-Royal*, part. III, ch. XX, § 6 de la première partie du chapitre, édit. Périsse, p. 298-300 ; Malebranche, *Recherche de la vérité*, l. II, ch. V. Cf. Delalle, *Cours de philosophie chrétienne*, 3 in-8°, Paris, 1848, t. I, p. 348-362. — Un conseiller d'Etat, de Silhon, publia en 1661 une réfutation de Montaigne sous le titre : *De la certitude des connaissances humaines*, in-4°, Paris (B. N. *E 232 Inv. Réserve). Le reproche qu'il fait à Montaigne est celui-ci, p. 2-3 : « Vouloir guérir les esprits de la vanité que la science inspire, en leur prouvant qu'ils ne sçavent rien, et qu'ils sont incapables de rien sçavoir, c'est vouloir crever les yeux pour empêcher les mauvais regards. »



Pour donner au portraict de Charron quelque vie,
Et quelque langue aussy, le Peintre ha iceluy
Ioint aux sages discours de sa Philosophie,
Qui le rendent viuant, et qui parlent pour luy.
N.R.P.

33. — Pierre Charron.

la foi à la révélation et à l'Évangile, en ébranlant la certitude.

Solius addictus jurare in dogmata Christi,
Cetera Pyrrhonis pendere lance sciens,

Il ne se crut obligé de jurer que sur la parole du Christ,
Pour le reste, il le pesa dans la balance de Pyrrhon,

portait son épitaphe[1]. On a beau faire des distinctions entre la certitude religieuse et la certitude philosophique, la logique proteste, l'esprit se refuse à les admettre, et passe vite de la négation de l'une à la négation de l'autre[2]. Voilà pourquoi la libre-pensée a reconnu Montaigne pour l'un des siens; voilà pourquoi Naigeon, l'un des pires athées du XVIIIe siècle, a publié une édition des *Essais,* dans l'intérêt du philosophisme; voilà pourquoi enfin, l'un de ses contemporains, son admirateur et son disciple, Pierre Charron (1541-1603), le dépassa aussitôt[3].

Le scepticisme de Charron dérive de celui de l'auteur des *Essais,* mais, suivant une marche progressive qu'on remarque presque toujours dans l'histoire de l'erreur,

[1] Ces deux vers sont extraits de la traduction latine par La Monnoie de l'épitaphe grecque de Montaigne.

[2] « Quelque éloigné de l'immoralité et de l'irréligion que fût le caractère personnel de cet écrivain, dit Victor Cousin, son ouvrage a pu favoriser plus d'une fois des dispositions contraires dans l'esprit de ses lecteurs et même les y faire naître. » *Manuel de l'histoire de la philosophie,* Paris, 1829, t. II, p. 48-49.

[3] Voir Figure 33, le portrait de Charron, d'après une gravure ancienne, un peu réduite, de la collection des portraits de la Biblio thèque du séminaire de Saint-Sulpice.

tandis que Montaigne s'était borné à dire : Que sais-je? son continuateur alla plus loin et dit : Je ne sais pas. Il était un des vingt-cinq enfants d'un libraire de Paris. Successivement avocat et prédicateur, il voulut, à quarante-cinq ans, se faire chartreux, puis célestin; on refusa de l'accepter dans ces différents ordres et il devint enfin théologal de Bordeaux. Il se lia d'étroite amitié avec Montaigne, qui, en mourant, en 1592, lui permit par une clause testamentaire de porter les armes de sa famille. Il lui légua surtout son esprit, car Charron hérita de son scepticisme, et l'aggrava. Son système philosophique se trouve exposé dans le livre *De la Sagesse,* qu'il publia en 1601. Le ton en est plus grave que celui des *Essais,* l'exposition est méthodique et suivie, mais on y rencontre à chaque pas les idées et jusqu'aux expressions de son maître en l'art de douter. Son scepticisme diffère d'ailleurs de celui de Montaigne par son étendue et aussi par son but. Chez lui, il cesse d'être personnel pour s'adresser à des disciples et devenir un enseignement. Le frontispice placé en tête de son livre en résume la doctrine. La Vérité, nue, est debout « sur un cube. »

A son costé droit (sont) ces mots : IE NE SÇAY[1]... Au-dessous, y a quatre petites femmes, laides, chétives, ridées, enchaînées, et leurs chaînes se rendent et aboutissent au Cube, qui les méprise, condamne et foule aux pieds, desquelles deux sont du costé droit..., sçavoir Passion et Opi-

[1] Charron fit aussi placer sa devise : *Je ne sçay,* sur une maison qu'il construisit à Condom.

nion. La Passion, maigre, au visage tout altéré; l'Opinion, aux yeux esgarez, volage, estourdie, et soustenuë par nombre de personnes, c'est le peuple. Les deux autres sont de l'autre costé..., sçavoir, Superstition au visage transi, joignant les mains comme une servante qui tremble de peur; et la Science, vertu ou preud'hommie artificielle, acquise, pedantesque, serve des loix et coustumes, au visage enflé, glorieux, arrogant, avec les sourcils relevez, qui lit en un Livre où y a escrit OUY, NON[1].

Montaigne avait mis la foi en dehors de ses spéculations; son disciple ne suit pas son exemple. Il insiste sur la diversité des religions; on dirait qu'il attribue à toutes une même origine. Chaque homme donne une origine divine à sa secte et fait de son fondateur un inspiré de Dieu[2]. En réalité, les hommes doivent leur religion au hasard de leur naissance[3]. Voltaire a pu tirer de Char-

[1] Charron, *De la Sagesse, suivant la vraye copie de Bourdeaux*, in-12, Paris, 1657 (Explication de la Figure qui est au Frontispice de ce Livre).

[2] « Aussi ont-elles toutes pris naissance presque en mesme climat et air, toutes trouvent et fournissent miracles, prodiges, oracles, mysteres sacrez, saincts Prophetes. » *De la sagesse*, l. II, ch. V, 2, p. 324. « Il faut qu'elles soient apportées et baillées par revelation extraordinaire et celeste, prises et receuës par inspiration divine et comme venant du ciel. Ainsi aussi disent tous qu'ils la tiennent, et la croyent, et tous usent de ce jargon, que non des hommes, ny d'aucune creature, ains de Dieu. Mais à dire vray, sans rien flatter ny deguiser, il n'en est rien; elles sont quoy qu'on die tenuës par mains et moyens humains. » *Ibid.*, n[os] 7 et 8, p. 328.

[3] « La nation, le pays, le lieu, donne la religion; l'on est de celle que le lieu auquel l'on est né et élevé, tient: nous sommes circoncis, baptizez, Iuifs, Mahumetans, Chrestiens, avant que nous sça-

ron les vers connus qu'il met dans la bouche de Zaïre :

> J'eusse été près du Gange esclave des faux dieux,
> Chrétienne dans Paris, musulmane en ces lieux [1].

L'auteur conclut, il est vrai, qu'en matière religieuse, il faut s'en rapporter à l'autorité[2], mais les longs développements dans lesquels il vient d'entrer doivent avoir pour effet d'ébranler la foi dans l'âme de ses lecteurs. Comment prendre une telle conclusion au sérieux, quand l'auteur nous affirme que :

> Toutes les religions ont cela, qu'elles sont estranges et horribles au sens commun, car elles proposent et sont basties et composées de pieces, desquelles les unes semblent au jugement humain, basses, indignes et messeantes, dont l'esprit un peu fort et vigoureux s'en moque ; ou bien trop hautes, éclatantes, miraculeuses et mystérieuses, où il ne peut rien connoistre, dont il s'en offense[3].

Le P. Mersenne, qui a réfuté Charron, dit que les sentiments étaient partagés sur le livre *De la Sagesse*,

chions que nous sommes hommes; la religion n'est pas de nostre chois et election. » *Ibid.*, n° 8, p. 329. J.-J. Rousseau a cité ce passage dans l'*Émile*, l. IV, édit. de 1874, in-12, p. 353.

[1] *Zaïre*, acte I, scène I, *Œuvres*, t. I, p. 228.

[2] « Pour les particularités, tant de la creance qu'observance, il faut d'une douce submission, et obeïssance, s'en remettre et arrester entierement à ce que l'Eglise en a de tout temps et universellement tenu et tient, sans disputer et s'embrouiller en aucune nouveauté, ou opinion tirée et particuliere. » *Ibid.*, n° 24, p. 338.

[3] *Ibid.*, n° 5, p. 327.

mais ces dissentiments mêmes montrent que c'est un mauvais livre : « On juge diversement, dit-il, [de sa *Sagesse*], les uns disans qu'elle est seminaire d'irrelligion et d'atheisme; les autres confessans que si un homme n'est sur ses gardes en la lisant, qu'il court risque d'estre esbranlé en sa creance et en sa Religion; il y en a qui disent qu'ils n'ont iamais rencontré un meilleur livre, à cause que le style en est pressé et nerveux, et que les maximes y sont druës et fréquentes, et ceux-là sont ordinairement libertins et se moquent des cérémonies de l'Église[1]. »

Aux sceptiques comme Charron succédèrent bientôt des littérateurs libertins qui, par leurs écrits licencieux, ne contribuèrent pas peu aux progrès de l'incrédulité[2]. L'un des plus connus est Théophile de Viau (1590-1626). Mairet, dans la préface qu'il a mise en tête des *Nouvelles Œuvres de M. Théophile* (1644) dit que « Montaigne et lui sont les deux Sénèques de leur siècle et de leur langue. » La seule chose vraie dans ce rapprochement, c'est que Théophile partageait le scepticisme de l'auteur des *Essais* et qu'il l'exprimait avec moins de réserve, surtout en matière religieuse[3]. Une

[1] *L'impiété des déistes*, in-8°, 1624, t. I, p. 184-185.

[2] Parmi les incrédules du XVI[e] et du XVII[e] siècles, on peut citer Bodin (1530-1596) et Claude Bérigard (1578-1663). Bodin a tellement affecté dans ses écrits de s'appuyer exclusivement sur l'Ancien Testament, que plusieurs savants ont douté qu'il ait cru au Nouveau. W. Lecky, *History of the rise and influence of the spirit of rationalism in Europe*. 4[e] édit., 1870, t. I, p. 135.

[3] Voltaire a été naturellement le panégyriste de Théophile, *Lettres au prince de Brunswick*, lett. VII, *Œuvres*, t. VI, p. 568.

foule de petits poèmes, d'ailleurs médiocres, impromptus, épigrammes, sonnets, où s'étalaient son impiété et son immoralité, le firent exiler en 1619. La publication, en 1622, d'un recueil de vers immoraux et sacrilèges, le *Parnasse satirique,* qui renfermait plusieurs pièces de sa composition, lui attirèrent de nouveaux démêlés avec la justice[1]. Sa conduite était en rapport avec ses croyances :

> Je ne recherche point des dieux, ni de Fortune,
> Ce qu'ils font au-dessus et par-dessous la lune
> Pour le bien des mortels, tout m'est indifférent,
> Excepté le plaisir que ma peine me rend [2].

Théophile eut pour disciple en inconduite et en irréligion Denis Sanguin de Saint-Pavin (vers 1600-1670) et surtout Jacques Vallée, seigneur des Barreaux (1602-1673), son intime ami. Boileau mit la conversion de Saint-Pavin au nombre des choses impossibles, dans l'une de ses satires :

> Saint-Sorlin janséniste, et Saint-Pavin bigot.

[1] *Arrest de la cour de Parlement par lequel Théophile, Berthelot et autres sont declarez criminels de leze Majesté divine,* petit in-8° de 8 pages. Paris, Antoine Vitray, 1623.

[2] *Œuvres complètes de Théophile*, Paris, 1856, t. I, p. LXVII. — C'est surtout contre Théophile de Viau que le P. Garasse publia *La doctrine curieuse des beaux esprits ou prétendus tels*, 1623, dans laquelle il traite les « athéistes » de « ivrougnets, moucherons de tavernes, Sardanapales, bélistres et autres jeunes veaux. » Voir F. Brunetière, dans la *Revue des deux mondes*, 15 novembre 1888 p. 399.

Le nom de des Barreaux est surtout connu par le sonnet qu'il fit pendant une maladie :

Grand Dieu, tes jugements sont remplis d'équité[1], etc.

Mais ce qui l'avait rendu célèbre de son temps, c'étaient ses chansons aujourd'hui perdues, où, avec beaucoup de verve et de licence, il faisait profession d'incrédulité et d'athéisme.

L'accueil que recevaient les productions impies de des Barreaux et de Saint-Pavin, et le nombre des protecteurs qui soutenaient Théophile de Viau contre les poursuites de la justice ne marquent que trop visiblement les progrès qu'avait faits en France l'incrédulité. Les divisions entre catholiques et calvinistes, et les discussions maladroites qu'une fausse politique avait encouragées étaient devenues pour la foi de plusieurs une pierre d'achoppement. Le mal fut augmenté par les troubles qu'amena la mort de Henri III. Entre les ligueurs, catholiques fervents pour la plupart, et les protestants, se tenait un tiers parti, celui qu'on appelait des « Poli-

[1] Voltaire nie que ce sonnet soit de des Barreaux, *Siècle de Louis XIV, Œuvres*, t. IV, p. 26. — Dans ses *Lettres au prince de Brunswick*, t. VI, p. 569, il cherche à justifier ce poète d'athéisme et dit que cette accusation n'a d'autre fondement que ce fait : Mangeant une omelette au lard un jour maigre, pendant un orage, il jeta le plat par la fenêtre, en disant : « Voilà bien du bruit pour une omelette au lard. » C'est à cette anecdote que Boileau fait allusion, quand il dit, dans sa *Satire des femmes*, qu'il a vu plus d'un Capanée,

Du tonnerre dans l'air bravant les vains carreaux,
Et nous parlant de Dieu du ton de des Barreaux.

tiques, » composé en grand nombre d'indifférents en matière religieuse. Il avait pris son origine dans les dernières années de Charles IX et renfermait les mécontents catholiques et protestants, d'où le nom qui lui fut aussi donné de « Malcontents. » La plupart des Politiques étaient de jeunes seigneurs, frivoles ou ambitieux. Ce parti fut comme le noyau d'où sortirent les nombreux incrédules[1], qui, plus ou moins dissimulés sous le règne de Louis XIV, ne se cachèrent plus sous la Régence et formèrent le corps d'armée des philosophes. Plus licencieux encore que libres-penseurs, la plupart ne croyaient point, afin de n'être pas tenus à vivre chrétiennement[2]. Les prédicateurs du XVIIe siècle les attaquent déjà dans leurs sermons sous le nom de « libertins. » Parmi eux, il y en avait qui faisaient profession d'athéisme. S'il fallait en croire Mersenne (1588-1648), de son temps, Paris, beaucoup moins peuplé qu'aujourd'hui, aurait compté cinquante mille athées[3]. Il faut entendre par là de mauvais chrétiens ne pratiquant pas la religion. Des voix diverses s'élèvent contre l'incrédulité et en déplorent les progrès désastreux. Un prêtre de l'Oratoire, le P. Michel Le Vassor, écrivait en 1687 : « On ne parle que de *raison*, de *bon goût*,

[1] Saint-Victor, *Tableau de Paris*, t. III, 2e part., p. 58, 74, 216, etc.; Félibien, *Histoire de Paris*, t. II, p. 1121, 1147, etc.; Faillon, *Vie de M. Olier*, 4e édit., 1873, t. III, p. 3-4, 37.

[2] Voir F. Brunetière, *Études sur le XVIIe siècle*, dans la *Revue des deux mondes*, 15 novembre 1888, p. 397-399. C'est contre ces « libertins » que Pascal voulait écrire son *Apologie* de la religion, dont l'ébauche nous est restée dans ses *Pensées*. *Ibid.*, p. 416.

[3] *Quæstiones in Genesim*, in-f°, Paris, 1623, col. 671.



34. — Pierre Gassendi.

de *force d'esprit*, de l'avantage de ceux qui savent se mettre au-dessus des *prejugez* de l'éducation et de la société où l'on est né. Le Pyrrhonisme est à la mode sur beaucoup de choses : on dit que la droiture de l'esprit consiste à ne pas croire légèrement et à savoir douter en plusieurs rencontres[1]. »

Les femmes elles-mêmes n'échappaient pas toutes au souffle de l'incrédulité. Bossuet, dans son *Oraison funèbre d'Anne de Gonzague* (1685), où il attaque avec toute son éloquence les « libertins, » « ces rares génies » qui n'ont rien vu de « plus que les autres, » raconte comment cette princesse avait été leur victime. « Elle confesse, chrétiens, qu'elle avoit tellement perdu les lumières de la foi, que lorsqu'on parloit sérieusement des mystères de la religion, elle avoit peine à retenir ce ris dédaigneux qu'excitent les personnes simples, lorsqu'on leur voit croire des choses impossibles[2]. »

La philosophie sensualiste de Pierre Gassendi (1592-1655), l'antagoniste de Descartes, favorisa aussi l'incrédulité[3]. L'auteur était lui-même irréprochable dans sa conduite[4], mais en renouvelant le système de Démocrite

[1] *De la véritable religion*, in-4°, Paris, 1688, Préface, p. *e* II.

[2] Bossuet, *Œuvres*, édit. Vivès, t. XII, p. 551.

[3] Le fondement de la philosophie de Gassendi est celui-ci : « Mentem tabulam rasilem in qua nihil cælatum depictumve... Qui dicunt ideas a natura impressas neque per sensus acquisitas, quod dicunt minime probant. » *Institutiones logicæ*, pars I[a], *De simplici rerum imaginatione;* de Camburat, *Abrégé*, p. 116.

[4] Il a placé dans ses écrits astronomiques et philosophiques cette protestation : « Committo semper meque et mea omnia judicio unius sanctæ catholicæ, apostolicæ romanæque Ecclesiæ, cujus ego alum-

et d'Épicure, et en professant un demi-scepticisme[1], il travailla contre la révélation. Molière fut son élève au collège de Clermont, en compagnie de l'épicurien Chapelle[2] et de Bernier[3], et c'est sans doute ce philosophe qui lui avait inspiré pour le poème de Lucrèce une telle admiration que l'auteur du *Misanthrope* en avait commencé une traduction dont quelques vers ont été insérés dans cette comédie. Un grand nombre de gassendistes furent suspects d'irréligion et d'impiété : Guy Patin (1601-1672), Bachaumont (1624-1702)[4], Sorbière (1615-1670), Saint-Évremond (1613-1703). Sorbière réunissait dans une commune admiration Gassendi, Montaigne et Charron. Saint-Évremond professait aux petits soupers des *Trois coteaux* une morale tout à fait païenne. Pour lui, Gassendi était « le plus éclairé des philosophes

nus sum, et pro cujus fide sum paratus fundere vitam cum sanguine. » On peut voir sur Gassendi, A. Martin, *Histoire de la vie et des écrits de P. Gassendi,* in-12, Paris, 1853 ; de Camburat, *Abrégé de la vie et du système de Gassendi,* in-12, Bouillon, 1770 ; F. Thomas, *La philosophie de Gassendi,* in-8°, Paris, 1889. — Voir Figure 34, le portrait de Gassendi, d'après une gravure ancienne. Collection de portraits de la Bibliothèque du séminaire de Saint-Sulpice.

[1] Voir l'éloge qu'il fait de Charron, dans (J. Bougerel), *Vie de Pierre Gassendi,* p. 13.

[2] Né en 1626, mort en 1686. Saint-Marc a publié les Œuvres de Chapelle, avec celles de son ami Bachaumont, in-18, La Haye, 1755. Une autre édition a été publiée à Paris, in-16, 1854.

[3] François Bernier (1625-1688). Il était lié avec Mme de la Sablière, La Fontaine, Ninon de Lenclos, Chapelle, Saint-Évremond. Il doutait de tout. Voir Saint-Évremond, *Sur la morale d'Épicure* (à Ninon), *Œuvres mêlées,* 3 in-4°, Londres, 1705, t. II, p. 460.

[4] Bachaumont mourut dans des sentiments très chrétiens après avoir eu une jeunesse très dissipée.



35. — François de La Mothe-le-Vayer.

et le moins présomptueux[1]. » Si l'on en juge par la manière dont le disciple appliquait sa philosophie, c'était aussi la plus commode.

En même temps que Gassendi faisait revivre le sensualisme, François de la Mothe-le-Vayer (1588-1672) continuait en France la tradition des sceptiques, de Montaigne et de Charron[2]. En 1668, il publiait deux ouvrages dont le titre seul révèle le caractère : *Discours pour montrer que les doutes de la philosophie sceptique sont d'un grand usage dans les sciences*, et *Du peu de certitude qu'il y a dans l'histoire*. Son pyrrhonisme est plus manifeste encore dans ses cinq *Dialogues faits à l'imitation des anciens*. Ces *Dialogues*, qui portent le nom d'Orasius Tubero, sont de 1632 ou 1633[3]. L'auteur y raisonne comme Montaigne. Il conclut son œuvre par ces vers espagnols :

De las cosas mas seguras
La mas segura es dudar.

Des choses les plus certaines,
La plus certaine est de douter.

[1] Saint-Évremond, *Œuvres mêlées*, t. I, p. 138.

[2] Voir Figure 35, le portrait de la Mothe-le-Vayer, d'après une gravure ancienne, dans laquelle le bas du cadre de la légende a été coupé. Collection de portraits de la Bibliothèque du séminaire de Saint-Sulpice.

[3] Voici le titre de la première édition : *Cinq Dialogues faits à l'Imitation des anciens par Orasius Tubero, Francfort, Sarius*, 1506, in-4°. La date et le lieu de l'impression, tout est faux et à dessein. Voir R. Kerviler, *François de La Mothe-le-Vayer*, in-8°, Paris, 1879, p. 28.

Ce philosophe prétendait enseigner « la sceptique chrétienne. » Que peut bien être cette « sceptique? » Dans son cinquième dialogue, il applique son pyrrhonisme à l'origine et à la nature des religions. Il déclare, il est vrai, qu'il fait une exception en faveur de l'ancienne et de la nouvelle alliance, mais on ne sait si l'on doit prendre cette exception au sérieux. Voltaire s'est permis de faire endosser par Le Vayer ses propres idées sur la religion[1].

Cependant le mal que fit La Mothe-le-Vayer et même Gassendi est peu de chose comparé à celui que devait produire Bayle. Après Montaigne et plus encore que Montaigne, qu'il avait lu et relu, ainsi que Le Vayer[2], personne en France ne prépara aussi efficacement que lui le terrain aux philosophes du XVIIIe siècle.

Pierre Bayle, né dans le comté de Foix, en 1647, mourut à Rotterdam en 1706. « Il faudrait, dit Villemain, dater le XVIIIe siècle de ce fameux Bayle qui, substituant l'ironie philosophique à l'âpreté sectaire, commença contre la théologie cette guerre de doute et de raillerie où Voltaire prit toute sa force. Critique, comme Rabelais avait été moraliste, soulevant, remuant ce poids immense de l'érudition philologique, historique, théologique du XVIe siècle, et faisant circuler dans cette

[1] Voltaire, *Idées de La Mothe-le-Vayer, Œuvres*, t. V, p. 349-350.

[2] Bayle, dans une lettre à Minutoli, cite avec complaisance Montaigne, La Mothe-le-Vayer et Gassendi, comme partisans du scepticisme. Lettre du 31 janvier 1673, dans les *Œuvres diverses*, 4 in-f°, La Haye, 1737, t. IV, p. 541.

masse un esprit moqueur et léger, un souffle sceptique qui agite toutes les feuilles poudreuses de ces in-folio, Bayle découvre à nu l'incertitude des faits, la vanité des doctrines, les petitesses du génie, ébranle en se jouant toute certitude, et met en pièces la crédulité et la gloire. Circonspect envers le pouvoir, mais d'une hardiesse illimitée contre les doctrines, Bayle, assez froid sur l'indépendance politique défendue par ses frères de Hollande, et ne voulant que la liberté philosophique, annonce et caractérise la première école du XVIIIe siècle : anecdotier de l'univers, compilateur et dialecticien à la fois, le plus penseur des érudits, son livre, vaste magasin de savoir et d'incrédulité, était tout fait pour dispenser d'études et fournir d'arguments un siècle ingénieux[1], » ajoutons : et sophiste.

La vie de Bayle fut fort agitée. Né dans le calvinisme, il se fit catholique, puis il redevint protestant, pour n'être plus tard d'aucune religion. Quand il se fut retiré en Hollande, l'abbé de Polignac lui demandait un jour : « A laquelle des sectes de ce pays êtes-vous attaché? — Je suis protestant, répondit Bayle. — Ce mot est bien vague, reprit Polignac. Êtes-vous luthérien, calviniste, anglican? — Non, je suis protestant, parce que je proteste contre tout ce qui se dit et ce qui se fait. » Il protestait en effet contre tout et contre tous, sans nier cependant.

Il n'a pas encore le ton tranchant et affirmatif du

[1] Villemain, *Tableau de la littérature au XVIIIe siècle,* t. I, p. 3-4.

XVIII[e] siècle, il est sceptique et il sème le doute. C'est par là qu'il est dangereux et nuisible.

Plus j'étudie la philosophie, — il était professeur de philosophie, — plus j'y trouve d'incertitude. La différence entre les sectes ne va qu'à quelques probabilités de plus ou de moins. Il n'y en a point encore qui ait frappé au but, et jamais on n'y frappera apparemment, tant sont grandes les profondeurs de Dieu dans les œuvres de la nature, aussi bien que dans celles de la grâce. Ainsi vous pouvez dire à M. Gaillard (qui s'entremettait pour lui quand il se préparait à aller s'établir en Hollande) que je suis un philosophe sans entêtement et qui regarde Aristote, Épicure, Descartes, comme des inventeurs de conjectures que l'on suit ou que l'on quitte, selon que l'on veut chercher plutôt un tel qu'un tel amusement d'esprit[1].

Ainsi, pour ce sceptique, les doctrines philosophiques ne sont qu'un amusement. « Ce mot que Bayle a lâché, observe Sainte-Beuve[2], de prendre telle ou telle philosophie selon l'*amusement* d'esprit qu'on cherche pour le moment, est significatif et trahit une disposition chez lui instinctive, le fort ou, si l'on veut, le faible de son génie. Le mot lui revient souvent, le côté de l'amusement de l'esprit le frappe, le séduit en toute chose.» Il y a là ce côté futile qu'on remarque dans l'esprit de tant de sceptiques. Mais Bayle savait très bien que cet « amusement » n'était inoffensif, ni pour lui ni pour les

[1] Bayle, Lettre à son frère, *Œuvres diverses*, t. I, p. 126.
[2] Sainte-Beuve, *Portraits littéraires, Du génie critique et de Bayle*, t. I, p. 368.

autres. « Un savant homme, a-t-il écrit, qui essuie la censure d'un ennemi redoutable, ne tire jamais si bien son épingle du jeu qu'il n'y laisse quelque chose[1]. » Quiconque fréquente les sceptiques y laisse aussi souvent quelque chose, c'est-à-dire une partie de ses convictions.

La balance à la main, Bayle enseigne à douter,

a dit Voltaire. « Chez lui toutes les opinions sont exposées; toutes les raisons qui les soutiennent, toutes les raisons qui les ébranlent, sont également approfondies. C'est l'avocat-général du scepticisme, mais il ne donne point ses conclusions[2]. » S'il ne donne point ses conclusions, il n'est que trop facile de les tirer et ce n'est pàs sans raison que Feuerbach montre en lui un ennemi du Christianisme[3].

« Bayle se comparait au Jupiter assemble-nuages d'Homère, disant que sa pensée était de former des doutes. On peut dire qu'il a fondé la philosophie du scepticisme, qui nie et qui affirme, qui ne croit pas à ses affirmations et qui nie pour qu'on lui donne une preuve de plus. Selon lui, les opinions les plus opposées se présentent à l'esprit avec un cortège de vérités. Bayle avait appris à lire dans Amyot et à penser dans Montaigne. Il est parti de là pour fonder, comme il l'a dit, la république des lettres. Avant Bayle, on avait vu quelques pléiades de poètes, quelques sectes de philosophes, quelques tribus de théologiens. Il réunit la tribu à la secte,

[1] Dans Sainte-Beuve, *Portraits littéraires*, p. 366.
[2] Voltaire, *Œuvres*, édit. Didot, t. II, p. 511.
[3] Feuerbach, *P. Bayle*, in-8°, Leipzig, 1838, p. IV-V.

la secte à la pléiade; il en fit tout un peuple répandu aux quatre coins de l'Europe. Il fut le premier journaliste... Ses *Nouvelles de la république des lettres* avaient pour abonnés tous les penseurs (?) de France et de l'étranger[1]; leur action s'étendait jusqu'aux Grandes Indes : aussi le nom de Bayle était-il mêlé à toutes les controverses littéraires, politiques et religieuses. On l'attendait comme le Verbe de la vérité, mais il arrivait toujours avec le doute; son ciel était couvert de nuages, il fallait qu'on découvrît le soleil. On a beaucoup vanté ce labeur inouï de Bayle, qui travaillait quatorze heures par jour[2]. »

Il avait acquis ainsi une vaste érudition, mais bien vaine, puisqu'elle ne produisait que le doute, et, de plus, bien dangereuse, puisqu'elle désemparait les âmes et les intelligences. Il avait fini par être atteint lui-même comme d'une sorte de monomanie sceptique. Le doute et l'esprit de contradiction lui faisaient nier les choses les plus évidentes. Dans ses dernières années, au rapport de Le Clerc, il voulait « ergoter contre les démonstrations géométriques. » A La Haye, dans une compagnie nombreuse, il soutint, devant deux officiers faits prisonniers à la bataille de Hochstædt (1704), que les Français n'avaient point été battus dans ce combat.

Bayle a semé ses doutes dans de nombreux et volu-

[1] C'est en 1684 que Bayle commença la publication de ses *Nouvelles de la république des lettres*, sorte de journal de critique littéraire. Ce fut la première tentative de ce genre pour populariser la littérature et elle eut un grand succès. Les *Nouvelles* ont été réimprimées dans le t. II des *Œuvres diverses*, 4 in-f°, La Haye, 1727.

[2] A. Houssaye, *Le roi Voltaire*, 5e édit., in-8°, Paris, 1864, p. 160-162.

mineux ouvrages. Le plus connu de tous est son *Dictionnaire historique et critique*[1]. Son but avoué, dans ce Dictionnaire, était de rectifier et compléter le *Dictionnaire* historique de Moréri. Il l'appelle lui-même « une compilation informe de passages cousus les uns à la suite des autres. » Les articles proprement dits sont en réalité fort peu de chose; ils ne semblent être que le prétexte des nombreuses notes qui les accompagnent. C'est dans ces notes que l'auteur accumule tout ce que son érudition lui fournit de renseignements; c'est là aussi qu'il soutient le pour et le contre en toutes choses. Il s'est peint lui-même à l'article d'Arcésilas :

C'était un homme qui niait et affirmait les mêmes choses. Il se jetait aveuglément à droite et à gauche; il se faisait gloire d'ignorer la différence du bien et du mal; il débitait la première fantaisie qui lui venait dans l'esprit, et tout d'un coup il la renversait par plus de raisons qu'il ne l'avait établie. C'était une hydre qui se déchirait elle-même; il aimait à discourir du pour et du contre, et à attaquer non seulement ceux de sa secte, mais de toutes les autres sectes.

Cette hydre déchirait aussi les autres et ne respectait rien. Le consistoire de Rotterdam condamna le *Dictionnaire,* entre autres motifs, à cause de son immoralité[2] et à cause de ses attaques contre le roi David.

[1] La première édition du *Dictionnaire historique* est de 1697, 2 in-f°; la seconde de 1702, 3 in-f°; la troisième de 1720 et la quatrième de 1740, 4 in-f°.

[2] Bayle, devançant les philosophes, va jusqu'à nier la pudeur, sous prétexte qu'elle ne se manifeste pas dans l'état sauvage, *Dictionnaire*, art. *Hipparchia;* 2[e] art. *Jonas*, note C.

Que d'erreurs de tout genre dans cet ouvrage! L'auteur y sape d'abord la valeur de la raison elle-même : « Les forces de la raison, dit-il, ne vont qu'à nous tenir en balance et dans la crainte d'errer[1]. » Elle est, selon lui, incapable de rien affirmer et de rien établir. Les conséquences qui découlent de là ne sont que trop claires. Dans son *Commentaire philosophique,* il dit :

Tous les théologiens, de quelque parti qu'ils soient, après avoir élevé tant qu'il leur a plu la révélation, le mérite de la foi et la profondeur des mystères, viennent faire hommage de tout cela aux piez du trône de la Raison, et ils reconnoissent, quoiqu'ils ne le disent pas en autant de mots (mais leur conduite est un langage assez expressif et éloquent), que le tribunal suprême et qui juge en dernier ressort et sans appel de tout ce qui nous est proposé, est la Raison parlant par les axiomes de la lumière naturelle ou de la Métaphysique... Tout dogme qui n'est point homologué, pour ainsi dire, vérifié et enregistré au Parlement suprême de la Raison et de la lumière naturelle, ne peut qu'être d'une autorité chancelante et fragile comme le verre[2].

Bayle fait dire aux théologiens plus qu'ils ne disent en réalité, pour essayer de les prendre au piège. Ils assurent sans doute que la révélation ne contient rien qui soit en contradiction avec la raison, mais ils sont loin de prétendre que les mystères peuvent être compris par la raison, et ils admettent encore moins avec lui que la foi n'a qu'une certitude morale, « [se promenant] depuis une

[1] *Dictionnaire historique*, art. *Simonide.*
[2] *Commentaire philosophique*, *Œuv. div.*, t. II, p. 368.

grande probabilité jusqu'à une très grande probabilité[1]. »

Sur l'Écriture Sainte, comme sur tout le reste, il soutient successivement le oui et le non. Conformément au principe protestant, il admet en un endroit que la parole de Dieu est la seule règle de la foi. C'est pour attaquer plus commodément les catholiques. « Ne vouloir point d'autre juge que l'Écriture Sainte, c'est, disent-ils (les catholiques), ne vouloir point du tout de juge. Et moi je leur dis que ne vouloir point d'autre Écriture que le sens qu'il leur plaît de lui donner, c'est ne vouloir point du tout d'Écriture. Lequel vaut mieux, ou ne vouloir point de Juge, ou ne vouloir point d'Écriture[2]? » Ailleurs, il se moque du libre examen. « Il y a bien plus de gens qu'on ne pense qui se fabriquent ainsi une confession de foi et qui ne s'en vantent pas. On pourrait les appeler en latin Miscellanées[3]. » Ailleurs encore, il avance qu'on ne doit pas chercher à prouver la divinité et l'autorité des Livres Saints, parce que ce ne sont pas là vérités démontrables[4]; et quant à leurs prescriptions, c'est à notre bon sens à les expliquer : « Il faut faire, non pas ce que les Apôtres ordonnent selon le sens grammatical (on pourrait dire alors *summum jus, summa injuria*), mais ce que le bon sens nous dicte qu'ils ont eu dessein d'ordonner[5]. »

[1] *Dictionnaire*, art. *Beaulieu*, note F.
[2] *Critique générale*, *Œuvres diverses*, t. II, p. 71.
[3] *Dictionnaire*, art. *Reinesius*.
[4] *Dictionnaire*, art. *Beaulieu*, note E.
[5] *Dictionnaire*, art. *Reihing*, note D.

Quelquefois, peu sérieusement sans doute, il a l'air d'admettre les miracles. Il s'étonne qu'on rejette le pouvoir des démons, il désapprouve qu'on marchande sur les prodiges racontés par la Bible, il défend le passage de la Mer Rouge[1]. Plus souvent, il prend les miracles à partie. On ne croit guère, dit-il, qu'à ceux qu'on invente à notre profit[2]. Partout où, en dehors de l'Écriture, il rencontre sur ses pas un fait merveilleux, il n'hésite pas à l'attribuer à la supercherie[3]. Toutes ces affirmations rejaillissent contre les Écritures. Il traite les prophéties de la même manière que les miracles[4].

Il condamne du reste les interprétations allégoriques ou métaphoriques de la Bible. « Si une fois, dit-il au sujet de la Genèse, il est permis de supposer que les narrations de Moïse sont si déguisées, il est à craindre qu'on ne transporte cette méthode jusqu'à l'histoire de la tentation et de la chute, comme quelques-uns ont osé le faire[5]. » L'ironie est transparente. Elle l'est plus encore dans ce passage : Si l'on trouve dans les écrivains sacrés « des singularités qu'on ne pardonnerait pas à un auteur non inspiré[6], » il faut se garder de les mettre sur le compte de leur imagination, car ce serait détruire l'inspiration. « S'il fallait attribuer à un zèle

[1] *Dictionnaire*, art. *Ruggieri*, *Sadducéens*, *Élisée*, *Jonas*, *Phaselis*.

[2] *Dictionnaire*, art. *Constance*, *Ézéchiel*, etc.

[3] *Dictionnaire*, art. *Abaris*, *Loudun*, *du Haillon*.

[4] *Dictionnaire*, art. *Catho*, note C, il admet les prophéties ; il les rejette, art. *Comenius*, *Drabicius*.

[5] *Dictionnaire*, art. *Cham*, Cf. *Ève*, *Judith*.

[6] *Dictionnaire*, art. *Lamech*, note D.

enthousiaste les expressions des Apôtres, l'Écriture n'aurait guère plus d'autorité que les panégyriques des Saints. Or, en ruinant la divinité de l'Écriture, on renverse toute la révélation, en suite de quoi tout n'est que dispute de philosophes[1]. » Il dit au sujet de l'histoire de David : « Si une narration comme celle-ci se trouvoit dans Thucydide ou dans Tite-Live, tous les critiques concluroient unanimement que les copistes auroient transposé les pages, publié quelque chose en un lieu, répété quelque chose dans un autre, ou inséré des morceaux postiches dans l'ouvrage de l'auteur. Mais il faut bien se garder de pareils soupçons lorsqu'il s'agit de la Bible[2]. » On croirait entendre déjà Voltaire. L'oracle de l'incrédulité parlera souvent sur ce ton[3].

Il est le premier qui ait osé plaider en faveur de « la conscience errante[4] » et réclamer pour l'erreur le respect que les hommes avaient jusque-là réservé pour la vérité. Il intervertit les rôles et se moque de ceux « qui conservent la vérité comme un vase de porcelaine, et qui semblent convaincus que

Comme elle a l'éclat du verre,
Elle en a la fragilité[5]. »

[1] *Dictionnaire*, art. *Socin*, Cf. l'art. du *P. Adam*.

[2] Ce ton ironique se remarque fréquemment dans Bayle, art. *Rimini*, art. *Élie*, art. *David* corrigé, note G, C, cf. K 2°; art. *Abélard*.

[3] Cf. Ed. Saigey, *La théologie de Bayle*, dans la *Nouvelle Revue de théologie*, janvier 1860, p. 6.

[4] *La critique générale de l'histoire du calvinisme* contient une lettre en faveur de *la conscience errante*. *Œuvres diverses*, t. II, p. 217.

[5] *Dictionnaire historique*, art. *Lubienietski*.

A ses yeux, il n'existe que des « vérités particulières, » et la religion, comme tout le reste, n'est qu'une « opinion particulière. » L'entendement est placé « comme un concierge » à la porte de l'âme. Il peut ne pas faire bonne garde, mais ses privilèges n'en sont pas moins entiers. L'erreur est un droit imprescriptible, inhérent à la raison comme le mal à la liberté. « Tout homme qui use honnêtement de sa raison est orthodoxe à l'égard de Dieu. » Si ce principe est « l'éponge de tous nos Mystères[1], » qu'importe? Voilà le premier coup de cloche qui annonce le XVIIIe siècle.

Si le scepticisme de Bayle lui attira des ennemis, il lui procura aussi des amis, entre autres lord Shaftesbury. Il devait surtout lui mériter un jour les éloges des philosophes[2]. « Bayle, dit Voltaire, (est) le premier des dialecticiens et des philosophes sceptiques... Ses plus grands défenseurs avouent que, dans ses articles de controverse, il n'y a pas une seule page qui ne conduise le lecteur au doute, et souvent à l'incrédulité... Il faisait des impies, en mettant les objections contre nos dogmes dans un jour si lumineux, qu'il n'était pas possible à une foi médiocre de n'être pas ébranlée[3]. »

Bayle a été combattu par Dubois de Launay[4] et par plusieurs autres écrivains. Un prêtre de Saint-Sulpice,

[1] *Œuvres diverses*, t. III, p. 764. Cf. Lenient, *Étude sur Bayle*, p. 50-52.

[2] Voir les vers gravés au bas de son portrait, Figure 36. Reproduction d'une gravure ancienne de la collection de portraits de la Bibliothèque du Séminaire de Saint-Sulpice. L'Original porte *écrites*.

[3] Voltaire, *Œuvres*, édit. Didot, t. VI, p. 571.

[4] *Analyse de Bayle*, 2 in-12, Paris, 1782.



Tel fut l'illustre Bayle, honneur des beaux esprits,
Dont l'élégante plume, en recherches fertile,
Fait douter qui des deux l'emporte en ses écrits,
De l'agréable ou de l'utile ? D.L.M.

36. — Pierre Bayle.

Laurent-Josse Le Clerc, fils du célèbre graveur de ce nom, releva un grand nombre d'erreurs dans son *Dictionnaire :* « Cet ouvrage a assurément beaucoup de bon, écrivait-il, mais il y a tant de mauvaises choses qu'il ne méritait pas que l'on en dît autant de bien... Il est plein de traits qui tendent à favoriser l'athéisme, d'histoires indécentes, de partialité pour les huguenots[1]. » Par sa critique, Le Clerc obligea l'intime ami de Bayle, Mathieu Marais, à reconnaître que le sceptique était « tombé dans le *turpiloquium* en quelques endroits qu'on ne peut lui passer[2]. » Le Clerc l'affirme lui-même, avec trop de vérité, hélas! dans la *Préface* de sa *Lettre critique :* « Quoi qu'il en soit des sentiments que Bayle avait dans le cœur sur le fait de la religion, son livre a fait bien des impies. Cela suffit pour le faire regarder comme un ouvrage pernicieux[3]. » Il est certain que tous les ennemis de la religion, depuis la publication de son *Dictionnaire,* lui ont beaucoup emprunté. « Bayle... est l'arsenal où l'on a puisé toutes les plaisan-

[1] *Remarques sur différents articles du premier volume du Dictionnaire de Moréri*, 1719, art. *Bayle*, p. 135. Le Clerc publia sa *Lettre critique sur le Dictionnaire de Bayle*, en 1732, La Haye (Trévoux), in-12 de XXII-456 pages. Beuchot fait l'éloge du travail de L.-J. Le Clerc, qu'il reconnaît être « curieux et instructif, » quoiqu'il « s'y montre ultramontain. » *Dictionnaire de Bayle*, 1820, t. I, p. IV. — L.-J. Le Clerc a trouvé un historien digne de lui dans M. L. Bertrand, *Vie, écrits et correspondance littéraire de Laurent-Josse Le Clerc*, in-8°, Paris, 1878. Voir *ibid.*, p. 132 et suiv., tout ce qui concerne les travaux de Le Clerc sur Bayle.

[2] L. Bertrand, *Vie de L.-J. Le Clerc*, p. 137.

[3] *Lettre critique sur le Dictionnaire de Bayle*, Préface, p. XX ; L. Bertrand, *Vie de L.-J. Le Clerc*, p. 251.

teries du scepticisme; Voltaire les a rendues piquantes par son esprit et par sa grâce; mais le fond de tout cela est toujours qu'on doit mettre au nombre des rêveries tout ce qui n'est pas aussi évident qu'une expérience physique. Il est adroit de faire passer l'incapacité d'attention pour une raison suprême qui repousse tout ce qui est obscur et douteux; en conséquence, on tourne en ridicule les plus grandes pensées, s'il faut réfléchir pour les comprendre[1]. » Ce n'est pas à l'éloge de l'esprit humain, qui se laisse ainsi trop facilement duper, mais c'est le stigmate de l'erreur qu'elle abaisse l'homme, tandis que la vérité l'élève et l'ennoblit.

Le scepticisme de Bayle et la vogue dont jouirent ses écrits contribuèrent notablement au déclin de la foi et au progrès de l'incrédulité. A mesure que le XVIII[e] siècle approche, le nombre des mécréants augmente. Le grand Prieur de France, Philippe de Vendôme (1655-1727), non moins irréligieux que son frère aîné, Louis-Joseph, duc de Vendôme, fait du Temple où il réside, pendant les dernières années de Louis XIV et les premières années de la Régence[2], comme un foyer d'impiété, avec

[1] De Staël, *De l'Allemagne*, édit. de 1869, p. 432-433.

[2] La Régence, comme nous l'avons déjà vu plus haut, p. 192, contribua beaucoup au progrès de l'impiété. « Le petit groupe de sceptiques qu'on apercevait à peine sous Louis XIV a fait ses recrues dans l'ombre; en 1698, la Palatine, mère du Régent, écrit déjà « qu'on ne voit presque plus maintenant un seul jeune homme qui » ne veuille être athée. » Aubertin, *L'esprit public au XVIII[e] siècle*, in-8°, Paris, 1873, p. 7. Cf. p. 4-7. « Avec la Régence, l'incrédulité se produit au grand jour. » H. Taine, *L'ancien régime*, 9[e] édit., 1880, p. 375.

ses compagnons de plaisir, La Fare (1644-1712) et Chaulieu (1639-1720), surnommé « L'Anacréon du Temple[1]. » Presque tous ceux qui fréquentent la société du grand Prieur ne se distinguent pas moins par leur irréligion que par le dérèglement de leur conduite. On rencontre là de grands personnages et des littérateurs, entre autres Jean-Baptiste Rousseau [2], mais Chaulieu en est comme le poète attitré. C'est un disciple de Chapelle[3]; il est un des hôtes voluptueux du château d'Anet; il s'assied à la table de Vendôme, au Temple[4]; il en partage toutes les folies et il cherche à s'étourdir dans ses vers sur sa criminelle conduite :

[1] C'est le titre que lui donne Voltaire dans des vers qu'il lui adressa de Sulli le 15 juillet 1716, Voltaire, *Œuvres*, édit. Didot, t. XI, p. 11; *Œuvres de Chaulieu, d'après les manuscrits de l'auteur*, 2 in-8°, La Haye, 1774, t. II, p. 6.

[2] Dans une *Réponse* en vers à l'abbé de Chaulieu, J.-B. Rousseau parle ainsi :

. . . . . Dans la pureté
Des innocents banquets du Temple,
J'ai fait une moisson trop ample
De raison et de fermeté, etc.

Œuvres complètes de Boileau, suivies des œuvres poétiques de J.-B. Rousseau, édit. Lefèvre, in-4°, Paris, 1835, p. 711. Il se condamna plus tard lui-même, voir *ibid.*, *Épître à L. Racine*, p. 655.

[3] Chapelle, par malheur rencontré dans Anet,
S'en vint infecter ma jeunesse.

Œuvres de Chaulieu, t. I, p. 225. Cf. p. 5-6.

[4] R. de Bérenger, notice en tête des *Lettres inédites de l'abbé de Chaulieu*, in-8°, Paris, 1850, p. 4, 5, 8. Chaulieu se convertit sur son lit de mort. *Ibid.*, p. 15.

Exempt de préjugés, j'affronte l'imposture
De vaines superstitions,
Et me ris des préventions
De ces faibles esprits dont la triste censure
Fait un crime à la créature
De l'usage des biens que lui fit son Auteur [1].

Pour lui, la mort ne doit plus avoir de terreurs, parce que tout ce qu'on raconte d'une autre vie n'est aux yeux de ses amis et aux siens que fiction et mensonge :

Ma raison m'a montré (tant qu'elle a pu paroître)
Que rien n'est un effet de ce qui ne peut être ;
Que ces fantômes vains sont enfants de la peur,
Qu'une faible nourrice imprime en notre cœur,
Lorsque de loups-garous, qu'elle-même elle pense,
De démons et d'enfer elle endort notre enfance [2].

La société du Temple que nous dépeint Chaulieu fut le berceau de Voltaire. C'est là que le conduisit Châteauneuf, son parrain, un des familiers de la maison, et c'est là qu'il puisa ses premiers préjugés contre le Christianisme, en attendant qu'il allât compléter son éducation irréligieuse en Angleterre auprès de Bolingbroke et des autres déistes de ce pays.

[1] *Œuvres* de Chaulieu, t. I, p. 16.
[2] *Œuvres*, t. I, p. 13.

CHAPITRE II.

VOLTAIRE.

Le déisme, transplanté d'Angleterre en France, au moment où il languissait et dépérissait dans le lieu de sa naissance, fit, parmi nous, de rapides et effrayants progrès. Beaucoup plus que dans la Grande-Bretagne, il amena, à sa suite, l'irréligion, l'impiété et enfin l'athéisme; et, non content de nuire au Christianisme, il prépara et produisit la Révolution française ainsi que la Terreur. Le mouvement philosophique du XVIII[e] siècle devait finir dans la boue et dans le sang.

Le principal instrument de tous ces bouleversements dans le domaine religieux et politique[1] fut François-Marie Arouet, connu sous le nom de Voltaire[2]. Né à

[1] L'admirateur de Voltaire, D...., qui a rendu compte de la *Vie* du chef des philosophes, par Condorcet, dans le *Mercure de France* du 7 août 1790, p. 27, a déjà dit avec raison : « Le premier auteur de cette grande révolution qui étonne l'Europe..., c'est, sans contredit, Voltaire... Il n'a point vu tout ce qu'il a fait, mais il a fait tout ce que nous voyons... C'est lui qui a fait tomber la première et la plus formidable barrière du despotisme, le pouvoir religieux et sacerdotal. »

[2] Pour les publications sur Voltaire, voir G. Bengesco, *Voltaire, Bibliographie de ses œuvres*, 3 in-8°, Paris, 1882-1889.

Paris, le 20 novembre 1694, il mourut dans cette ville le 30 mai 1778[1]. « Pendant soixante ans, il occupa, à lui seul, comme l'écrit de Bonald, toutes les trompettes de la renommée[2], » et il employa la majeure partie de ce long espace de temps à calomnier, à vilipender le Christianisme et les Livres Saints. C'est ainsi qu'il devint le chef et l'oracle des libres-penseurs de son siècle, l'admiration des incroyants du nôtre. Ils en ont fait une sorte d'idole, parce qu'il est devenu à leurs yeux, et non sans raison, comme le type de l'incrédulité, en qui a été ramassé et recueilli tout ce que les âges antérieurs avaient accumulé contre la révélation.



37. — Voltaire.

[1] Voir, Figure 37, une médaille de Voltaire, d'après l'original du Cabinet des médailles de la Bibliothèque nationale, réduit de près de moitié. Au revers on lit : « Tiré d'après nature au château de Ferney. G. C. Wæchter. Gravé MDCCLXX. » Dessin de M. l'abbé Douillard. — « N'avez-vous jamais remarqué que l'anathème divin fût écrit sur son visage, dit Joseph de Maistre décrivant le buste de Voltaire... Voyez ce front abject que la pudeur ne colora jamais... Cette bouche, — je dis mal peut-être, mais ce n'est pas ma faute, — ce *rictus* épouvantable courant d'une oreille à l'autre, et ces lèvres pincées par la cruelle malice comme un ressort prêt à se détendre pour lancer le blasphème ou le sarcasme... Jamais je ne regarde [sa figure] sans me féliciter de ce qu'elle ne nous a pas été transmise par quelque ciseau héritier des Grecs, qui aurait su peut-être y répandre un certain beau idéal. » *Soirées de Saint-Pétersbourg*, 4e entretien, 2 in-8°, Paris, 1822, t. I, p. 274.

[2] De Bonald, *Mélanges littéraires*, *Œuvres*, 1819, t. X, p. 8.

« Quand des familles se sont perpétuées pendant des siècles, a dit Goethe, on peut remarquer que la nature produit enfin un individu qui réunit en sa personne toutes les qualités de ses ancêtres, qui possède à la fois tout ce qu'ils n'avaient possédé que par parcelles et qui le porte à la perfection. Il en est de même des nations, dont toutes les vertus se manifestent quelquefois, par hasard, en un seul homme, comme dans Louis XIV, le roi de France dans le sens le plus élevé du mot; comme dans Voltaire, le plus grand des écrivains français, celui qui a été le mieux rempli du génie de son peuple[1]. »

Voltaire n'a pas été seulement l'incarnation du génie français, ajoute David Strauss, il a été l'incarnation de son époque tout entière, l'écrivain par excellence du XVIIIe siècle et comme sa personnification. « L'Allemagne avec Luther avait fait la grande œuvre du XVIe siècle; la Hollande et l'Angleterre, à la fin du XVIIe siècle, pendant que l'Allemagne était déchirée par des divisions intestines, avaient posé les fondements du rationalisme; Voltaire est allé recueillir en Angleterre les étincelles de la lumière nouvelle, il les a rapportées en France, et là, par ses efforts, il a fait briller cette lumière avec un tel éclat qu'elle a éclairé tout son siècle et l'univers entier. Si les Français, les Parisiens en particulier, furent le peuple choisi pour instituer le culte nouveau de la raison, Voltaire en fut incontestablement le pontife[2]. »

[1] Goethe, *Rameau's Neffe*, *Werke*, Paris, 1840, t. IV, p. 390.
[2] D. Strauss, *Voltaire*, Vortrag I, in-8°, Leipzig, 1870, p. 4.

Si Voltaire n'a pas été le plus grand des écrivains français, comme le prétend Goethe, il n'est que trop vrai, comme l'affirme Strauss, qu'il a été le grand propagateur du rationalisme dans l'Europe moderne. Il fut le mauvais génie du XVIIIe siècle qu'il remplit presque tout entier; il en résuma tous les défauts et tous les vices, avec quelques bonnes aspirations. Un des traits les plus distinctifs de son caractère, ce fut la guerre acharnée qu'il fit à la révélation et à la Bible. Nous allons voir comment son éducation et les diverses péripéties de sa vie agitée développèrent en lui la haine de la parole inspirée; nous analyserons ensuite les procédés de sa polémique et nous résumerons enfin ses attaques contre nos Saints Livres.

I.

ÉDUCATION DE VOLTAIRE. — SA VIE.

François-Marie Arouet était doué de grands talents, de beaucoup de vivacité et de beaucoup d'esprit. Des incrédules cultivèrent les premiers ses qualités naturelles et leur imprimèrent une direction funeste. Il eut le malheur d'avoir pour parrain l'abbé de Châteauneuf : c'était un triste personnage, ami, comme la mère de Voltaire, de Ninon de Lenclos, et, de plus, fréquentant la société du Temple. Châteauneuf et un autre abbé qui ne valait guère mieux, Gédoyn, parent de Mlle de Lenclos, déposèrent dans le cœur de l'enfant les premiers germes d'incrédulité. L'un et l'autre le conduisirent chez Ninon. Telles furent les « fées qui dotèrent son berceau [1]. » Cette femme sans mœurs devint comme sa marraine, et les œuvres du filleul montrent que ce ne fut pas impunément qu'il fréquenta une maison où la religion n'était pas plus respectée que la morale. Son parrain fut son premier maître. Ce singulier maître lui avait fait apprendre par cœur, dès l'âge de trois ans,

[1] P. Leroux et J. Reynaud, *Encyclopédie nouvelle*, t. VIII, p. 751.

toute la *Moïsade,* poème impie d'un certain Lourdet, une des premières publications où l'on ait attaqué ouvertement en France la religion révélée : Moïse y est traité d'imposteur. Le jeune Arouet n'oublia jamais ce qu'il avait appris dans cette œuvre irréligieuse, non plus que dans la société du Temple où le conduisait Châteauneuf. L'exemple de son frère, janséniste outré, lui inspira, d'un autre côté, par réaction, l'horreur de la piété. Ses mauvais instincts ne tardèrent pas à se manifester dans sa conduite. Son père disait : « J'ai pour fils deux fous : l'un en prose (Armand, l'aîné), l'autre en vers[1]. » Si encore Voltaire n'avait été fou qu'en vers, mais il le fut aussi en prose, et bien pis que son frère le janséniste.

L'impiété de Voltaire éclata même au collège de Clermont, malgré la direction des Jésuites, et le P. Le Jay, un de ses maîtres, lui dit à plusieurs reprises : « Malheureux! tu seras un jour l'étendard du déisme en France[2]. » L'incrédule précoce ne devait que trop justifier la prophétie. Châteauneuf avait soin, d'ailleurs, de l'entretenir toujours dans ses sentiments. Sa mère, peu soucieuse de ses devoirs et qui n'avait rien fait pour élever convenablement son enfant, était morte en 1701, avant

[1] Duvernet, *Vie de Voltaire,* p. 31. Voltaire lui-même écrivait à Cideville, le 3 septembre 1732 : « Moi qui ai passé toute ma vie à faire des folies ; quand j'ai été malheureux, je n'ai eu que ce que je méritais. » *Œuvres*, édit. Houssiaux-Didot, 13 in-4°, Paris, 1852-1862, t. XI, p. 84. C'est cette édition qui sera toujours citée ici, sauf indication contraire.

[2] Duvernet, *Vie de Voltaire,* p. 16; G. Émond, *Histoire du Collège Louis-le-Grand*, in-8°, Paris, 1845, p. 201.

l'entrée de François-Marie au collège. Les jours de congé et pendant les vacances, son parrain s'occupait de lui et le conduisait chez ce qu'il y avait de pire à Paris, les Sully, les Chaulieu, les La Fare, Ninon. Arouet plut si bien par sa vivacité et sa pétulance à la vieille Ninon — elle était alors nonagénaire, — qu'elle lui légua deux mille francs pour acheter des livres.

Ce fut en 1722, à l'âge de vingt-six ans, que Voltaire composa son premier écrit franchement irréligieux, sous l'inspiration de Mme Ruppelmonde, fille du maréchal d'Aligre, « libre-penseuse et libre-faiseuse[1]. » Elle avait « une grande incertitude sur ce qu'elle devait croire. Elle aimait Voltaire et déposait avec confiance dans son sein, raconte Duvernet[2], et ses doutes et ses perplexités; et ce fut pour fixer son esprit incertain qu'il fit cette Épître, dont le but était de lui montrer que, pour plaire à Dieu, indépendamment de toute croyance, il suffit d'avoir des vertus. » Cette Épître, déclaration de guerre au Christianisme, est intitulée *Le Pour et le Contre,* et connue aussi sous le nom d'*Épître à Uranie.* « [Elle] consiste en deux tableaux de la religion chrétienne, l'un *pour* et l'autre *contre*; mais le *contre* y est plus chargé que le *pour,* et chargé de couleurs odieuses, dont voici le dernier trait, adressé à la divinité :

Je ne suis pas chrétien, mais c'est pour t'aimer mieux.

[1] U. Maynard, *Voltaire*, t. I, p. 110.
[2] Duvernet, *Vie de Voltaire*, p. 52.

Le *pour* est bâclé en quelques vers, dont les deux derniers, dans leur forme dubitative, sont un nouvel outrage à Jésus-Christ :

Et si sur l'imposture il fonda sa doctrine,
C'est un bonheur encor d'être trompé par lui [1]. »

Le germe de toutes les plaisanteries qu'il devait plus tard développer si souvent contre les Écritures est déjà dans ce poème :

Il venait de créer un homme à son image,
On le voit soudain repentir,
Comme si l'ouvrier n'avait pas dû sentir
Les défauts de son propre ouvrage...
Il ordonne à la mer de submerger le monde,
Ce monde qu'en six jours il forma du néant...
Écoutez, ô prodige! ô tendresse! ô mystère!
Il venait de noyer les pères,
Il va mourir pour les enfants [2].

Le *Pour et le Contre* ne fut imprimé que dix ans après sa composition, en 1732. Il produisit naturellement scandale [3]. Voltaire, usant d'un procédé qui devint chez

[1] U. Maynard, *Voltaire*, t. I, p. 110.

[2] *Œuvres*, t. II, p. 475.

[3] La Harpe dit de l'*Épître à Uranie* : « Ce malheureux ouvrage, qui ne couroit encore qu'en manuscrit, me tomba entre les mains dès ma rhétorique et ne fit que trop d'effet sur une jeune tête folle de poésie et de vanité. Je sus bientôt la pièce par cœur. Elle est écrite avec un art d'autant plus insidieux qu'il se cache sous une apparence de bonne foi... L'auteur semble laisser son *Uranie* incertaine et maîtresse de choisir ; mais il finit par choisir pour elle et pour lui, à la faveur de sophismes. » *Conversion de la Harpe écrite par lui-même*, à la suite des *Instructions pour un pécheur*, in-12, Dijon, 1820, p. 378-379.

lui une habitude invétérée, le désavoua et l'attribua calomnieusement à un mort, l'abbé de Chaulieu.

Dans cet intervalle de dix ans, qui s'est écoulé entre la composition et la publication de l'Épître à M[me] Ruppelmonde, un événement important s'était produit dans la vie intellectuelle et religieuse de Voltaire, nous voulons parler de son voyage dans la Grande-Bretagne. « Avant que Voltaire connût l'Angleterre et Locke, il n'était pas Voltaire, et le XVIII[e] siècle se cherchait encore... Voltaire reçut ses premières impressions de la société de Ninon et de la tradition affaiblie de la minorité sceptique du XVII[e] siècle... [Pour devenir] un chef d'école, il fallut qu'il rencontrât dans un pays voisin... un grand parti en possession de toute une doctrine. En arrivant en Angleterre, Voltaire n'était qu'un poète mécontent; l'Angleterre nous le rendit philosophe[1]. »

Quand Voltaire débarqua dans la Grande-Bretagne, au milieu du mois de mai 1726, il avait trente-deux ans. Sa trempe d'esprit, ses défauts, son libertinage, tous ses vices le portaient vers l'incrédulité; sa liaison antérieure avec l'impie Bolingbroke avait déjà commencé à développer considérablement en lui son mauvais fonds naturel, mais ce fut surtout son séjour de près de trois ans au milieu des déistes qui fit de lui le patriarche des philosophes du XVIII[e] siècle, l'adversaire acharné et irréconciliable du Christianisme, le railleur et le bouffon de nos Livres Saints. Au moment de son arrivée de l'autre côté de la Manche, la discussion soulevée par Collins

[1] V. Cousin, *Histoire générale de la philosophie*, 1863, p. 526-527.

sur les prophéties de l'Ancien Testament était dans tout son feu, et ce fut pendant son séjour même que Woolston publia ses six brochures contre les miracles de Notre-Seigneur. Collins soutenait, comme nous l'avons vu, que les prophéties de l'Ancien Testament ne prouvent rien en faveur de la vérité du Christianisme; Woolston prétendait que tous les prodiges racontés par les Évangiles, y compris la résurrection de Jésus-Christ elle-même, ne sont que des allégories et, par conséquent, ne peuvent servir à établir la divinité de la religion. Ces attaques contre l'Ancien et le Nouveau Testament enchantèrent Voltaire. Il se jeta sur les livres des déistes comme sur une riche proie ou plutôt comme sur une mine inépuisable d'objections contre le Christianisme, mine qu'il exploita dès lors, et qu'il se proposa d'exploiter encore un jour davantage. Il étudia aussi les écrits de Locke, le père du sensualisme moderne, et il comprit très bien l'étroite affinité qu'avaient ces théories philosophiques avec les théories déistes et antichrétiennes, ainsi que le parti qu'il pourrait en tirer dans sa guerre contre la religion. Il s'éprit d'un tel amour pour la libre-pensée anglaise, qu'il cria un jour, à Londres, à la foule qui, le reconnaissant comme Français, commençait à rire de lui : « Braves Anglais, ne suis-je pas déjà assez malheureux de n'être pas né au milieu de vous[1]? » Celui qui exerça sur son esprit l'impression la plus profonde, la plus durable, ce fut Bolingbroke[2]. « Dans ses aspirations

[1] D. Strauss, *Voltaire,* Vortrag II, p. 49-50.

[2] Cf. J. Ch. Collins, *Bolingbroke and Voltaire in England*, in-8°, Londres, 1886.

à la fois aristocratiques et impies, il prit définitivement pour modèle le lórd incrédule et lui emprunta toutes ses idées [pour les traduire plus tard] dans un grand nombre de ses ouvrages. Tel son *Examen de Milord Bolingbroke,* tels la plupart de ses écrits contre la Bible, dont les objections sont tirées [en grande partie] des *Lettres sur l'histoire* du lord anglais[1]. »

C'est de la sorte que Voltaire remplit en Angleterre l'arsenal d'où il devait tirer ensuite tant d'armes offensives pour attaquer les Livres Saints. Il écrivait en 1759 à Thieriot : « Depuis trente ans, nous avons tout pris des Anglais : philosophie, petite-vérole, nouvelle charrue et finances. » Il ajoute avec vérité « la liberté de penser[2]. » C'est lui surtout qui avait tout pris aux Anglais et qui l'avait importé en France. Pendant son séjour dans la Grande-Bretagne, il avait déjà jeté sur le papier les pensées principales que lui avaient suggérées ses lectures. Il développa plus tard ses notes et ses observations, les atténua en partie pour les rendre moins choquantes et il les publia en 1734 sous le titre de *Lettres sur les Anglais* ou *Lettres philosophiques.* Il s'y occupe autant de l'État que de la religion; il y fait en particulier un grand éloge de Locke. Ses appréciations politiques ne déplurent pas moins au gouvernement que ses appréciations religieuses; les *Lettres* furent brûlées à Paris, le 10 juin 1734, par la main du bourreau et l'auteur lui-même n'échappa à la Bastille

[1] U. Maynard, *Voltaire*, t. I, p. 140.
[2] Lettre du 5 mai 1759, *Œuvres*, t. XII, p. 11.

que par la fuite. Il alla se réfugier à Cirey, auprès de Mme du Châtelet. Ici commence une nouvelle période dans sa vie intellectuelle et morale.

Voltaire passa quinze ans avec la châtelaine de Cirey, depuis l'année 1733 jusqu'à l'année 1749 où elle mourut. Cette femme exerça une grande influence sur son ami et contribua à développer encore son esprit irréligieux et libertin. Elle était elle-même sans foi, sans mœurs, sans pudeur. En 1739, elle écrivit ses *Doutes sur les religions révélées,* qui ne sont qu'une diatribe contre le Christianisme, les miracles et l'Écriture Sainte[1]. Dans les derniers temps de sa vie, elle composa un petit traité *Sur le bonheur,* qu'on a imprimé en 1806[2]. « Il faut, dit-elle, pour être heureux, s'être défait des préjugés (de toute foi)... Il faut commencer par se bien dire à soi-même et par se bien convaincre que nous n'avons rien à faire en ce monde qu'à nous y procurer des sensations et des sentiments agréables[3]. » Auprès d'elle, on le voit, Voltaire était à bonne école. Ils étaient faits pour s'entendre. Ayant l'un et l'autre la même aversion pour le Christianisme, la même hostilité pour les Écritures, la même absence de sens moral, ils avaient aussi l'un et l'autre des goûts studieux; ils s'appliquaient aux sciences; ils cherchaient en commun

[1] *Doutes sur les religions révélées, adressées* (sic) *à Voltaire*, par Émilie du Châtelet, ouvrage posthume, in-8°, Paris, 1792 (72 pages). L'Avant-propos est daté de Londres, 14 mai 1739. (B. N., D² 13928).

[2] Hochet l'a édité, à la suite des *Lettres inédites de Madame la marquise du Chastelet à M. le comte d'Argental,* in-8°, Paris, 1806.

[3] *Réflexions sur le bonheur,* à la suite des *Lettres inédites,* p. 338.

des objections contre la révélation et les Livres Saints.

C'est à Cirey, en 1736, que le poète écrivit le *Mondain*, qu'il termine par ce vers :

> Le paradis terrestre est où je suis [1].

Le paradis n'était pas, en effet, d'après lui, dans l'Éden, dont il fait une peinture hideuse, accompagnée de vers inconvenants sur Adam et Ève. Cette satire l'obligea de quitter quelque temps le château de Mme du Châtelet et de se réfugier en Hollande. A son retour on mena la même vie qu'auparavant. « On lisait tous les matins, pendant le déjeuner, un chapitre de la Bible, sur lequel chacun faisait ses réflexions à sa manière. Voltaire et Mme du Châtelet prirent note de ces commentaires impromptus; il en résulta deux manuscrits. Celui de la marquise est encore inédit; quant à celui de Voltaire, il servit de noyau à *La Bible enfin expliquée,* qui fut publiée au milieu de l'année 1776, c'est-à-dire trente ans après les propos de table du château [2]. » Ce fut aussi pour la marquise que son hôte composa, du moins en grande partie, l'*Essai sur les mœurs*.

Après la mort de Mme du Châtelet, Voltaire, en 1750, se rendit à Berlin, à la cour du roi de Prusse Frédéric II. Il était depuis longtemps en correspondance avec ce prince. Des rapports plus intimes avec le monarque incrédule ne pouvaient qu'accroître en Voltaire

[1] *Œuvres*, t. II, p. 717. Voltaire multiplie ses plaisanteries sur Adam et Ève dans ses lettres de la fin de 1736.

[2] *Œuvres complètes de Voltaire,* édit. Garnier, t. XXX, 1880, p. 2.

l'esprit d'impiété. Le poète écrivit à son intention, en 1752, la *Loi naturelle*. « L'objet du poème est d'établir l'existence d'une morale universelle et indépendante, non seulement de toute religion révélée, mais de tout système particulier sur la nature de l'Être suprême[1]. » Il ne fut pas néanmoins assez impie au gré de Frédéric, qui ne voulait pas plus de loi naturelle que de loi divine et de religion révélée, et l'auteur dut lui promettre de le retoucher[2].

C'est également en Prusse, en 1752, que l'ennemi de la Bible composa la *Défense de Milord Bolingbroke* et qu'il commença le *Dictionnaire philosophique*, où sont réunis tant d'articles contre les Écritures. Le plan en fut conçu en septembre, pendant un souper à Potsdam. Frédéric devait y collaborer avec d'autres gens de lettres. Le chef des philosophes se mit à l'œuvre dès le lendemain et il le grossit jusqu'à la fin de sa vie, faisant entrer dans ce cadre commode toutes ses impiétés.

Cependant les deux amis, unis par l'incrédulité, finirent par devenir insupportables l'un à l'autre; Frédéric II et Voltaire se séparèrent en 1753. Pendant qu'il était à la recherche d'une résidence nouvelle, le poète, après avoir erré en divers lieux, alla passer en 1754 six semaines à l'abbaye de Sénones, auprès de dom Calmet, le savant commentateur de la Bible, qui en était abbé. « Je préfère, Monsieur, lui avait écrit Voltaire dès 1748, la retraite à la cour, et les grands hommes aux rois.

1 *Avertissement des éditeurs*, *Œuvres*, t. II, p. 498.
2 *Lettre à Frédéric*, 5 septembre 1752, *Œuvres*, t. X, p. 247.

J'aurais la plus grande envie d'aller passer quelques semaines avec vous et vos livres... Je veux m'instruire avec celui dont les livres m'ont formé, et aller puiser à la source. Je vous en demande la permission. Je serai un de vos moines. Ce sera Paul qui ira visiter Antoine[1]. » Calmet lui fit le meilleur accueil. Et après être parti de Sénones pour Plombières, son hôte lui écrivait de nouveau : « Je trouvais chez vous bien plus de secours pour mon âme que je n'en trouve à Plombières pour mon corps. Vos ouvrages et votre bibliothèque m'instruisaient plus que les eaux de Plombières ne me soulagent[2]. » Or voici ce qu'il avait fait à l'abbaye :

Il se mit à lire tranquillement les Pères et les Conciles, les vieilles chroniques et les capitulaires, dom Mabillon et dom Martène, dom Thuillier et dom Ruinart ; ou plutôt, « vivant délicieusement au réfectoire, » il se fit compiler par les moines « ces fatras horribles, disait-il, d'une érudition assommante, » c'est-à-dire ces montagnes de science, qui auraient écrasé ses épaules si faibles. C'était, disait-il encore, une assez bonne ruse de guerre, d'aller chez ses enne-

[1] De Lunéville, 13 février 1748, *Œuvres*, t. XI, p. 499-500.

[2] De Plombières, 16 juillet 1754, t. XI, p. 692. Tant que Calmet vécut, Voltaire le loua. Il fit même ce quatrain pour le portrait du savant religieux :

Des oracles sacrés que Dieu daigna nous rendre
Son travail assidu perça l'obscurité.
Il fit plus, il les crut avec simplicité,
Et fut, par ses vertus, digne de les entendre.

T. II, p. 188. Quand Calmet fut mort, Voltaire le traita « d'imbécile » (Lettre à d'Alembert, 13 juin 1766, t. X, p. 639).

mis se pourvoir d'artillerie contre eux. Il aurait fait plus de cas de la bibliothèque luthérienne de Gotha que des livres orthodoxes des Bénédictins de Sénones, mais on se sert de ce qu'on a. Il trouva pourtant de bonne prise et de bonne portée, pour ses projets de campagne anti-biblique, les armes que lui fournit l'arsenal des *Commentaires* de dom Calmet. Il y copia toutes les objections, sans tenir compte des réponses, et il en fit le fond de ses dégoûtantes diatribes contre nos Saintes Écritures. Conduite ignoble, que le Luthérien suédois Björnstähl[1], qui avait vu les notes pillées et écrites de la main de Voltaire, dit n'être pas le fait d'un galant homme. Du reste, il se tint avec décence à Sénones, feignit d'écouter les conseils des moines, tellement que dom Calmet, dans la naïveté crédule de sa vertu et de sa science, se vantait d'avoir « converti » le déiste le plus décidé de l'Europe[2].

En 1758, Voltaire devenait seigneur et châtelain de Ferney. C'est là que sa haine contre la révélation, contre le Christianisme et la Sainte Écriture se porta aux derniers excès et aux dernières violences de plume; c'est de là qu'il publia la plus grande partie de ses écrits

[1] J.-J. Björnstähl, *Reize door Europa en het Oosten*, 4 in-8°, Utrecht, 1778-1782 (trad. Tijdeman), t. III, p. 100.

[2] U. Maynard, *Voltaire*, 2 in-8°, 1867, t. II, p. 195-196. Voltaire cite un trait qui montre quelle était la candeur et la simplicité de ce moine, aussi ignorant des choses du présent qu'instruit des choses du passé, et qu'il put tromper si facilement : « Aujourd'hui, 23 juin 1754, dom Calmet, abbé de Sénones, m'a demandé des nouvelles; je lui ait dit que la fille de Mme de Pompadour était morte. — Qu'est-ce que Mme de Pompadour? a-t-il répondu. » *Pensées, Œuvres*, t. IX, p. 332.

contre la Bible[1]. Les amis qu'il s'était faits par son impiété, les auxiliaires qu'il s'était associés dans sa guerre



38. — Voltaire discutant avec un religieux à Ferney.

à la révélation, en un mot, tout le corps des philoso-

[1] Voir, Figure 38, Voltaire discutant avec un religieux à Ferney, d'après une estampe de 1764, à la manière noire, signée : *Lo-*

phes dont il était le chef, l'encourageait, le pressait, le stimulait dans ses attaques, comme l'avait fait Frédéric II, et il n'était que trop enclin, par nature et par caractère, à suivre ces perfides excitations. C'est à partir de cette époque, pendant les vingt dernières années de sa vie, que furent publiés ses écrits les plus haineux contre la religion et nos Livres Saints : le *Précis de l'Ecclésiaste* et du *Cantique des Cantiques,* en 1759; les *Dialogues chrétiens* et le *Fragment d'une Lettre de lord Bolingbroke,* en 1760; la *Lettre de M. Clocpicre à M. Ératou,* le *Sermon du rabbin Akib,* l'*Extrait des sentiments de Jean Meslier,* en 1761 ; le *Sermon des cinquante,* où le Christianisme fut attaqué plus directement que dans les ouvrages publiés jusqu'alors, probablement en 1762; le *Catéchisme de l'honnête homme ou Dialogue entre un caloyer et un homme de bien,* en 1763 ; le *Dictionnaire philosophique,* en 1764; les *Questions sur les miracles,* en 1765; le commencement de l'*Essai sur les mœurs,* les *Questions* de *Zapata,* l'*Examen important de milord Bolingbroke,* les *Quatre homélies prêchées à Londres,* le *Dîner du comte de Boulainvilliers,* en 1767; la *Profession de foi des théistes,* l'*Homélie du pasteur Bourn,* le *Pyrrhonisme de l'histoire,* en 1768; la *Collection des Évangiles,* l'*Essai*

catellus fec.; Joseph Lante scul. L'original a 0m45 de hauteur et 0m29 de largeur. Voltaire, assis dans un fauteuil, à une table couverte d'un tapis à ramages, tient la main droite sur un livre dont il semble discuter un passage ; de la main gauche, il gesticule avec vivacité. Le religieux, qu'on a appelé le P. Adam, mais dont le nom est inconnu, l'écoute, grave et sérieux ; les mains croisées sur la poitrine et s'apprête à lui répondre.

sur les mœurs complet, en 1769; les *Questions sur l'Encyclopédie,* en 1770, 1771, 1772; les *Systèmes,* en 1772; la *Bible enfin expliquée, Un Chrétien contre six Juifs,* en 1776; l'*Histoire de l'établissement du Christianisme,* en 1777. La mort seule put arrêter ce torrent d'invectives contre les Écritures.

Il les attaquait en prose, il les attaquait en vers. En 1759, il mit en vers son *Précis de l'Ecclésiaste,* « pour le présenter à la personne respectable[1] » qui désirait avoir de lui des paraphrases de l'Ancien Testament. Cette personne respectable était Mme de Pompadour[2]. Il lui offrit également *Le Précis du Cantique des Cantiques, dialogue entre le Chaton et la Sulamite.* Les deux poèmes n'en furent pas moins brûlés, par ordre du Parlement, le 7 septembre 1759, à cause des grandes licences que s'est données le poète dans cette « traduction libre, » qui n'avait été « inspirée que par la raison, » comme il l'écrivait au roi de Prusse, et où il avait « hasardé des paroles malsonnantes et sentant l'hérésie[3]. »

Voltaire n'insultait pas seulement la Bible en la travestissant sous prétexte de traductions; il la mettait aussi en chansons et en drames[4]. Il appelait un des plus

[1] *Précis de l'Ecclésiaste,* Avertissement de l'auteur, t. II, p. 512.

[2] *Œuvres complètes,* édit. Garnier, t. IX, 1877, p. 481.

[3] *Épitre dédicatoire au roi de Prusse,* t. II, p. 512.

[4] « Voltaire livre au ridicule (dans son drame de Saül) ce qui, en tout temps et en tout pays, indépendamment de toute croyance religieuse, frappera d'admiration sous tous les rapports. Faites prononcer devant les hommes rassemblés, quelque part que ce soit, ces mots si simples et si foudroyants : *Tu es ille vir : Vous êtes cet homme,* et tout retentira d'acclamations. » La Harpe, *Le Psautier en français, Disc. prél.,* 1811, p. 21-22.

beaux psaumes, le psaume *Exurgat Deus,* « une chanson de corps de garde. » Et il avait fait en effet lui-même d'un verset parodié de ce chant magnifique[1] une chanson de corps de garde :

Ayez soin, mes chers amis,
De prendre tous les petits,
Encore à la mamelle.
Vous écraserez leur cervelle
Contre le mur de l'infidèle,
Et les chiens s'engraisseront
De ce sang qu'ils lècheront.

« Il était si *charmé de ce petit morceau,* raconte la Harpe, que je le lui ai entendu chanter pendant trois mois[2]. » Mais ce sont surtout ses écrits en prose qui contiennent les attaques les plus odieuses contre nos Livres Saints.

La *Bible enfin expliquée,* qui parut seulement deux ans avant sa mort, reproduit, dit avec raison un de ses historiens, « toutes les sottises et saletés répandues en cent endroits de ses œuvres, et amoncelées dans ce volume comme dans un cloaque[3]. » Si les autres écrits des dernières années de Voltaire contre l'Écriture ne sont pas tous aussi violents, ils n'en valent pourtant guère mieux. A mesure qu'il vieillissait, sa haine contre la re-

[1] Ps. LXVII, 24. Voltaire y parodie aussi le Ps. CXXXVI, 9.

[2] La Harpe, *Le Psautier,* p. 25. « Qu'aurait dit Voltaire, observe justement La Harpe, p. 21, si l'on avait jugé *Zaïre* sur la parodie des *Enfants trouvés*, et *Andromaque* sur *la folle Querelle?* C'est pourtant ce qu'il faisait et ce qu'il voulait qu'on fît pour David. »

[3] U. Maynard, *Voltaire,* t. II, p. 542. *La Bible enfin expliquée* fut spécialement réfutée par l'abbé Clémence. Voir t. I, p. 43.

ligion semblait s'accroître. Plus il se donnait de torts envers elle, plus il la détestait et plus il la poursuivait de ses sarcasmes et de ses violences. En 1760, à l'âge de 66 ans, il commence à ne plus appeler le Christianisme par son nom et à le désigner par l'épithète la plus outrageante, l'Infâme. « Avec une fureur qui n'a pas d'exemple, cet insolent blasphémateur en vient à se déclarer l'ennemi personnel du Sauveur des hommes; il ose, du fond de son néant, lui donner un nom ridicule; et cette loi que l'Homme-Dieu apporta sur la terre, il l'appelle l'*infâme*. Abandonné de Dieu, qui punit en se retirant, il ne connaît plus de frein[1]. » « Je voudrais que vous écrasassiez l'infâme, écrit à d'Alembert le vieillard de Ferney, c'est là le grand point[2]. » La même année, il écrivait à la comtesse d'Argental : « Mon aversion pour cet infâme ne fait que croître et embellir[3]. » L'année suivante, au comte d'Argental : « Plus je vieillis, plus je suis hardi[4]. » Et en effet, il redoublait de violences et il accumulait écrits sur écrits contre tout ce qui est sacré. En 1761, il disait à Damilaville : « Courez tous sus à l'infâme habilement. Ce qui m'intéresse, c'est la propagation de la foi, de la vérité, le progrès de la philosophie et l'avilissement de l'infâme[5]. » En 1763, il écrit au même : « Notre grande affaire est d'écraser l'in-

[1] De Maistre, *Soirées de Saint-Pétersbourg*, 4e Entretien, 2 in-8°, Paris, 1822, t. I, p. 275-276.

[2] Lettre du 23 juin 1760, *Œuvres*, t. X, p. 560. Voltaire n'ose pas cependant écrire le mot en toutes lettres, il écrit « l'inf... »

[3] Lettre du 13 octobre 1760, t. XII, p. 128.

[4] Lettre du 10 mars 1761, t. XII, p. 187.

[5] Lettre du mois de mai 1761, t. XII, p. 203.

fâme[1]. » Depuis 1762, il signait la plupart de ses lettres à Damilaville : « Écrasez l'infâme[2]. » En 1764, il lui écrit encore : « Dès que j'ai un moment de relâche à mes maux, je songe à porter les derniers coups à l'infâme. » Et il signe et termine ainsi cette lettre : « Adieu, mon cher frère, vous êtes ma consolation, et vous m'engagez à être plus que jamais : *Écr. l'inf.*[3]. » Quelques mois plus tard, il dit toujours au même : « Je suis bien malade, mais je combats jusqu'au dernier moment pour la bonne cause. *Écr. l'inf.*[4]. » A la fin de la même année : « Nous avons fait quelques pas dans le vestibule de la raison. Courage, mes frères, ouvrez les portes à deux battants et assommez les monstres qui en défendent l'entrée. *Écr. l'inf.*[5]. » Nous n'en finirions pas, si nous voulions rapporter seulement les traits les plus forts de cette haine dont il n'a peut-être pas existé un autre exemple pareil dans l'histoire.

Le 15 décembre 1764, il écrivait à Damilaville, celui de ses correspondants avec qui il s'entretenait le plus volontiers de ses projets contre le Christianisme : «Mourrai-je sans avoir vu les derniers coups portés à l'hydre abominable qui empeste et qui tue[6]? » Il espérait bien que non. Un jour qu'il avait à souper à Ferney une dizaine de philosophes, l'un d'eux s'écria, en regardant

[1] Lettre du 1er décembre 1763, t. XII, p. 426.
[2] Lettre du 26 juillet 1762, t. XII, p. 319; cf. p. 343 et suiv.
[3] Lettre du 1er juin 1764, t. XII, p. 477, 478.
[4] Du 24 juillet 1764, t. XII, p. 495.
[5] Du 11 décembre 1764, t. XII, p. 526.
[6] Du 15 décembre 1764, t. XII, p. 527.

la compagnie : « Messieurs, je crois que le Christ se trouvera mal de cette séance. » Une pareille réflexion était ce qui pouvait chatouiller le plus l'orgueil de Voltaire, qui s'empressa de tout raconter à d'Alembert [1]. Son infatuation croissait avec l'âge; il en vint à se persuader qu'il anéantirait la religion chrétienne. « Je suis las de leur entendre répéter qu'il n'a fallu que douze hommes pour fonder leur religion; je leur montrerai bien qu'il n'en faut qu'un pour la détruire. » Il se faisait ainsi un point d'honneur d'abattre le Christianisme. Nous lisons dans une de ses lettres à d'Alembert : « Hérault disait un jour à l'un des frères : *Vous ne détruirez pas la religion chrétienne.* — C'est ce que nous verrons, dit l'autre [2]. » Cet autre était Voltaire lui-même. Mais Hérault avait raison. En 1758, le chef des philosophes écrivait à d'Alembert : « Dans vingt ans, Dieu aura beau jeu [3]. » Vingt ans après la date de cette lettre, Voltaire mourait, et le Christianisme est aujourd'hui aussi vivant que jamais. Le 30 mai 1778, le patriarche des incrédules expirait dans la rage et le désespoir, en répétant : « Je suis abandonné de Dieu et des hommes! » Tour à tour, il invoquait et blasphémait le Dieu qu'il avait outragé. « Tantôt d'une voix lamentable, tantôt avec l'accent du remords, plus souvent dans un accès de fureur, il s'écriait : « Jésus-Christ! Jésus-Christ [4]! »

[1] Lettre du 7 septembre 1764, *Œuvres*, t. x, p. 617.
[2] Lettre à d'Alembert, 20 juin 1760, t. x, p. 560.
[3] Lettre du 25 février 1758, à d'Alembert, t. x, p. 549.
[4] U. Maynard, *Voltaire*, t. II, p. 617. Voir *ibid.*, p. 617-618, les affreux détails de cette mort horrible. Cf. A. Barruel, *Mémoires*

De tout temps, Voltaire a eu des admirateurs sans retenue et des juges sans merci. Les panégyristes, aveuglés par leurs préjugés irréligieux, ne veulent point reconnaître de tache dans leur idole; les censeurs, frappés de l'énormité du mal qu'a fait cet homme, étalent impitoyablement ses vices et ses défauts. Un de ses historiens résume ainsi la vie de son héros : « De tous les faits qui ont été rapportés, on doit conclure qu'Arouet Voltaire fut mauvais fils, mauvais citoyen, ami faux, envieux, flatteur, ingrat, calomniateur; intéressé, intrigant, peu délicat, vindicatif; ambitieux de places, d'honneurs et de dignités; hypocrite, avare,

pour servir à l'histoire du Jacobinisme, 5 in-8°, Hambourg, 1798, t. I, p. 387-388. Le comte d'Allouville raconte ce qui suit, dans ses *Mémoires secrets de 1770 à 1830* (6 in-8°, Paris, 1838-1845), t. I, p. 71-72 : « Je rencontrais souvent dans le monde M. de Fusée (Voisenon)... Fusée me disait un jour : [Mon oncle] croyait certainement au diable, qu'il voyait près de son lit; et il en a été de même de Voltaire. — Quoi! Voltaire? Tout ce qu'on a dit sur ses derniers moments était donc faux? — Très faux. Demandez à Villevieille, à Villette : ils ne le nieront pas devant moi, qui comme eux ai vu sa rage, entendu ses cris : *Il est là, il veut me saisir!* disait-il en portant des regards effarés vers la ruelle de son lit. *Je le vois. Je vois l'enfer. Cachez-le moi!* Cette scène faisait horreur. — Quelques années après, je racontais cela à un nommé Hardi, commis-voyageur d'un gros négociant de Rouen, et il ne le voulait pas croire; mais un valet de chambre de Voltaire, qui venait souvent chez lui, interrogé sur ce sujet, lui confirma les détails donnés par moi d'après le comte de Fusée. Que les physiologistes, que les mystiques expliquent cela selon leurs idées : quant à moi, je n'ai voulu qu'exposer ici un fait. » — Tronchin le médecin de Voltaire, dans une lettre à Bonnet, parle aussi de l'horreur des derniers moments du chef des philosophes. Voir D. Strauss., *Werke*, t. XI, p. 232.

intolérant, méchant, inhumain, despote[1], » et, ajoute un autre historien, « impie, blasphémateur, sacrilège, menteur, violent[2]. » Ce qu'avancent ces deux historiens, ils le prouvent. Mais il est juste aussi de le remarquer, ils ne nous présentent leur personnage que sous son mauvais jour. Sabatier de Castres nous a fait connaître plus exactement Voltaire, quand il a dit : « De grands talents, et l'abus de ces talents porté aux derniers excès[3]; des traits dignes d'admiration, une licence monstrueuse; des lumières capables d'honorer son siècle, des travers qui en sont la honte; des sentiments qui ennoblissent l'humanité, des faiblesses qui la dégradent; tous les charmes de l'esprit, et toutes les petitesses des passions; l'imagination la plus brillante, le langage le plus cynique et le plus révoltant; de la philosophie et de l'absurdité; la variété de l'érudition et les bévues de l'ignorance; une poésie riche et des plagiats manifestes: de beaux ouvrages et des productions odieuses; de la hardiesse, et une basse adulation; des hommages à la religion, et des blasphèmes; des leçons de vertus, et l'apologie du vice; des anathèmes contre

[1] Lepan, *Vie de Voltaire*, 4e édit., in-8°, Paris, 1824, p. 368. Il donne en note les preuves de chacune de ces qualifications, justifiées par des faits et des textes indiscutables.

[2] Paillet-de-Warcy, *Histoire de Voltaire*, Paris, 1824, t. I, p. 418.

[3] « Ceux qu'on accuse d'être ses détracteurs, en rendant justice à ses talents, détestent l'usage qu'il en a fait, qui leur paraît un abus coupable des plus beaux dons de l'esprit; et ceux qui se donnent pour ses plus zélés partisans, admirent ce talent, *précisément à cause de cet abus.* » De Bonald, *Œuvres*, 12 in-8°, Paris, 1819, t. X, p. 2.

l'envie, et l'envie avec tous ses accès; des protestations de zèle pour la vérité, et tous les artifices de la mauvaise foi; l'enthousiasme de la tolérance, et les emportements de la persécution [1], » voilà Voltaire. « Cette grande gloire est bien mêlée, conclurons-nous avec Villemain; cette statue d'or a des pieds d'argile [2]. » Et ces pieds, pourrait-on ajouter, sont dans la fange.

L'argile, la boue de la statue de Voltaire, ce sont les immoralités de ses écrits et surtout ses attaques contre la révélation et nos Saintes Écritures. « Je voudrais de tout mon cœur, écrivait-il un jour, manger du fruit qui pendait à l'arbre de la science... Je voudrais parler aussi au serpent, puisqu'il avait tant d'esprit [3]. » S'il n'avait pas parlé au serpent, il en avait du moins la malice et aussi la méchanceté, et, pendant toute sa vie, il a joué le rôle du diable [4]. Jamais homme n'a été plus injuste et plus ingrat que lui envers le Christianisme. « Il poursuit, à travers soixante-dix volumes, ce qu'il appelle l'*infâme*, et les morceaux les plus beaux de ses

[1] *Les trois siècles de la littérature française*, 4 in-12, Amsterdam (Paris), 1774, t. IV, p. 202-203.

[2] *La littérature au* XVIII[e] *siècle*, 4 in-12, Paris, 1854, t. I, p. 15.

[3] *Les questions de Zapata*, 110, *Œuvres*, t. VI, p. 286.

[4] David Strauss lui-même a dit de Voltaire : « Der platonische Sokrates sagt einmal, er prüfe sich selbst, ob er wohl ein Thier sei, noch verschlungener und ungethümer als Typhon, oder ein zahmeres und einfacheres Wesen, das einer göttlichen und reinen Natur theilhaftig geworden. Von Voltaire müssen wir leider sagen : er gehörte zu der ersteren Klasse; oder das Stück göttlicher Natur, das ihm nicht fehlte, war doch in das dämonische und typhonische Gewirre bis zum Unlösbaren verschlungen. » Strauss, *Voltaire*, VI, p. 341.

écrits sont inspirés par la religion[1]. » « Quand Voltaire, comme auteur tragique, sentait et pensait dans le rôle d'un autre, il était admirable; mais quand il reste dans le sien propre, il est persiffleur et cynique[2]. » Persiflage, cynisme, raillerie de tout ce qu'il y a de plus saint et de plus sacré, c'est là toute la théologie et toute l'exégèse de Voltaire[3].

Son nom est ainsi devenu synonyme d'irréligion et d'impiété. « Le nom de Voltaire, dit Lord Brougham, rappelle d'abord à chacun l'idée, non pas tant d'un philosophe dont les longues recherches l'ont porté à douter des bases de la religion, même à méconnaître ses vérités, que d'un ennemi acharné de toute foi dans les choses du monde spirituel; ennemi dont les attaques furent dirigées par des passions malignes, appuyées par des moyens peu scrupuleux, et poursuivies à l'aide des traits empoisonnés du ridicule bien plus que des armes honnêtes de l'argumentation... On ne peut exempter Voltaire de blâme, pour la manière dont il a attaqué

[1] Chateaubriand, *Génie du Christianisme*, in-12, 1868, p. 191.

[2] De Stael, *De l'Allemagne*, in-12, 1869, p. 434.

[3] Ce qu'il y a de plus étonnant chez un littérateur comme Voltaire, c'est qu'il n'a même jamais apprécié les beautés littéraires de la Bible, tant son aversion pour tout ce qui tenait au Christianisme était profonde. Le Nouveau Testament n'a aucune valeur littéraire à ses yeux, l'Ancien n'en a guère. Il était d'ailleurs incapable de sentir et d'apprécier le naturel et le vrai. Voir Bungener, *Voltaire et son temps*, in-12, Paris, 1851, t. I, p. 312. On ne trouve dans les Œuvres de Voltaire que quelques mots raisonnables sur la poésie des Hébreux : *Aux auteurs de la Gazette littéraire*, XVI, *Œuvres*, t. IX, p. 249.

les opinions religieuses et outragé les sentiments de ceux qui croyaient. Là, il est sans défense[1]. »

Ces paroles sont d'un ami de Voltaire, à qui elles sont arrachées par la force de la vérité. Il est très vrai qu'il ne s'est point servi contre la révélation et l'Écriture « des armes honnêtes de l'argumentation. » Il suffit de jeter un coup d'œil sur ses écrits anti-chrétiens pour en être aussitôt convaincu. C'est ce que nous allons montrer en étudiant les procédés de polémique de Voltaire.

[1] *Voltaire et Rousseau*, in-8°, Paris, 1845, p. 2, 16.

II.

LES PROCÉDÉS DE POLÉMIQUE DE VOLTAIRE CONTRE LES ÉCRITURES.

L'arme unique qu'emploie contre l'Écriture le chef de l'incrédulité, c'est la plaisanterie. Voltaire est le Scarron de la Bible. Il ne la discute pas, il ne la critique pas, il la parodie et la bafoue. Il est tour à tour railleur, caustique, bouffon, burlesque, *scurrilis,* comme disaient les Latins, jamais sérieux. Pas de raisonnements, rien que des pointes, du fin ou du gros sel et plus souvent du gros que du fin. C'est un spectacle de la foire, un jeu de marionnettes, des scènes de Guignol. L'ironie hautaine que nous avons rencontrée dans lord Shaftesbury n'a que des traits émoussés contre la révélation, à côté de ceux de Voltaire. Celui-ci savait bien ce qu'il faisait en accablant les Écritures de sarcasmes. Il voulait arriver à ruiner le Christianisme, et, à ses yeux, c'était le moyen le plus efficace. Écrivant à d'Argental au sujet de son *Essai sur les mœurs,* où on lit tant de plaisanteries impies et indécentes contre les Livres Saints, il lui disait : « J'ai pris les deux hémisphères en ridicule :

c'est un coup sûr[1]. » Il n'avait que trop raison ; le coup était sûr. « Vous demandez qui nous défera des *Omérites,* ce sera vous,... en vous moquant d'eux tant que vous pourrez, et en les couvrant de ridicule par vos bons mots, lisons-nous dans ses lettres à d'Alembert. Notre nation ne mérite pas que vous daigniez raisonner beaucoup avec elle, mais c'est la première nation du monde pour saisir une bonne plaisanterie... Je ne vous demande que cinq à six bons mots par jour [pour écraser l'*infâme* (le Christianisme)] ; cela suffit ; il n'en relèvera pas. Riez, Démocrite ; faites rire, et les sages triompheront[2]. »

C'est par sa verve intarissable, par ses inépuisables railleries, tantôt piquantes, tantôt saugrenues, spirituelles d'ordinaire, trop fréquemment honteuses et dégoûtantes, qu'il a étouffé la foi dans un grand nombre d'âmes. Ce n'est pas un titre de gloire pour la France du XVIII[e] siècle de s'être laissé prendre aux bouffonneries de Voltaire. Les savants étrangers, y compris les libres-penseurs, n'ont pas manqué d'en tirer une preuve du caractère léger et superficiel qu'ils reprochent à notre nation[3], et il faut avouer que nous serions embarrassés

[1] Lettre du 15 octobre 1754, t. XI, p. 702. Il y appelle aussi son *Essai sur les mœurs* « l'*Essai* sur les sottises de ce globe. »

[2] Voltaire à d'Alembert, 15 septembre 1761 ; 30 janvier 1764, *Œuvres*, t. X, p. 575 ; 607.

[3] Il n'ont qu'à citer Voltaire pour nous accuser de légèreté et d'enfantillage. « On les gouvernait (les Français) comme des enfants à qui l'on prodigue les jouets pour les empêcher de crier... Les Germains sont les vieillards de l'Europe, les peuples d'Albion sont les hommes faits, *les habitants de la Gaule sont les enfants, et j'aime*

pour nous défendre, si toutes les époques de notre histoire ressemblaient à celle dont Voltaire a été le guide et l'oracle.

Les procédés dont s'est servi le patriarche de l'incrédulité pour tourner en ridicule les Livres Saints sont ceux de tous les bouffons. Il est facile à un caricaturiste, qui a du talent, de défigurer et de rendre risible le plus beau des chefs-d'œuvre. Que Cham prenne une statue de Phidias, qu'il en altère les proportions, qu'il détruise l'harmonie des lignes, et cette statue qui élevait l'âme et ravissait d'admiration, maintenant dénaturée, ne provoque plus que le rire. Voltaire avait assurément beaucoup d'esprit, et son esprit, aiguisé par son incrédulité, le portait à ne voir dans ce qu'il y a de plus grand et de plus sacré que ce qui pouvait prêter matière à sa malignité native. Il altère, il transforme tout pour lui donner un air difforme et ridicule. A une figure il ajoute un pli et la rend ainsi grimaçante. A une autre, il prête des contorsions qui changent un saint en personnage de farce. Il fausse habilement le sens de la parole de Dieu et souvent sans presque paraître y toucher. Ici il exagère, là il atténue une métaphore évangélique, et dans les deux cas, par ces dégradations méchantes, il travestit le langage sacré pour le rendre risible ou odieux. La Genèse nous dit qu'Ésaü poussa de grands cris, lorsqu'il sut que Jacob lui avait ravi la bénédiction paternelle. Voltaire traduit : « Ésaü se mit à

à jouer avec eux. » *La Princesse de Babylone*, § x, *Œuvres*, t. VIII, p. 498-501. Strauss n'a pas manqué de relever cette phrase contre nous dans son *Voltaire*, p. 196.

braire[1]. » Que devient sous sa plume la belle parabole des talents? Une recommandation de l' « usure[2]! » La maladie de Nabuchodonosor, qui se croit changé en bœuf, il l'appelle une « métamorphose » biblique, pour faire penser le lecteur aux fabuleuses métamorphoses d'Ovide[3]. Il veut faire prendre à la lettre, sans tenir compte du caractère des langues orientales, les paroles

[1] *La Bible enfin expliquée*, t. VI, p. 353. Le texte hébreu dit qu'Ésaü poussa des cris, Gen., XXVII, 34. La Vulgate traduit : *irrugiit clamore magno.* Le verbe *irrugire* exprime le rugissement du lion. Cette métaphore n'est pas dans l'original. Voltaire se garde bien de traduire *irrugire*, qui exprime une image noble ; il traduit, pour faire rire, comme s'il y avait *rudere*, *braire*, faisant exactement ce qu'avait fait Scarron pour travestir Virgile.

[2] « Il (Jésus-Christ) ne parle que de jeter dans les cachots les serviteurs qui n'ont pas fait valoir l'argent de leur maître à *usure.* » *Dieu et les hommes*, ch. XXXIII, *Œuvres*, t. VII, p. 250.

[3] *Traité de la tolérance*, p. 138, dans Guénée, *Lettres de quelques Juifs*, 1827, t. III, p. 122 : « On voyait alors des métamorphoses telles que celle de Nabuchodonosor changé en bœuf, de la femme de Loth en statue de sel, de cinq villes en un lac bitumineux. » Cf. *Un chrétien contre six juifs*, §§ XXXIX et XL, t. V, p. 144-145 ; *Genèse*, t. VI, p. 347, etc. — Voltaire, abusant du double sens du mot latin *pinguis*, traduit le verset 16 du Ps. LXVII (*Exurgat Deus*) : « La montagne de Dieu est *grasse :* pourquoi regardez-vous les montagnes *grasses?* » La Harpe, qui rapporte cette traduction, *Lycée*, 1820, t. II, p. 413, observe avec raison : « Si l'on traduisait ce vers [de Virgile], tiré de la description de l'Etna :

Attollitque globos flammarum, et sidera lambit ;
Il élève des globes de flamme, et *lèche les astres*,

est-ce Virgile qu'on nous aurait montré ?... Il [Voltaire] feint d'ignorer que le mot *pinguis*, qui en latin est du style noble, signifie aussi bien *fertile* que *gras ;* mais il lui fallait le mot *gras* et *grasses* pour faire rire. »

de Jésus-Christ déclarant qu' « il faut haïr son père et sa mère[1]. » Jamais on n'a poussé plus loin et à plus mauvaise fin l'abus des mots et des figures de rhétorique.

D'autres fois, il s'en prend aux faits eux-mêmes. Il en grossit les proportions, il attribue, par exemple, à Salomon « quarante mille écuries et autant de remises pour ses chariots[2], » et au paradis terrestre une superficie de 1800 lieues, chose dont le texte sacré ne dit rien, mais qu'il invente lui-même pour en conclure que « Adam et Ève auraient eu bien de la peine à cultiver un si grand jardin[3] » et que « c'est beaucoup (d'écuries et de remises) pour un *melk* juif qui ne fit jamais la guerre[4]. »

C'est ainsi qu'en ajoutant un détail, ou bien en le supprimant, il cherche à rendre un récit invraisemblable et altère la physionomie d'un personnage ou d'un fait. Il ne recule devant aucune falsification, devant aucun mensonge, devant aucune calomnie, pour arriver à ses fins. Tout lui semble permis contre la Bible. Il écrivait un jour avec cynisme à l'une de ses âmes damnées, Thieriot :

Le mensonge n'est un vice que quand il fait du mal; c'est une très grande vertu quand il fait du bien. Soyez donc plus vertueux que jamais. Il faut mentir comme un diable, non pas timidement, non pas pour un temps, mais

[1] « Il (Jésus-Christ) a déclaré qu'il faut haïr son père et sa mère, etc. » *Dieu et les hommes*, t. VI, p. 250.

[2] *Dictionnaire philosophique*, art. *Juifs*, § L, t. VII, p. 756.

[3] *La Bible enfin expliquée*, *Genese*, *Œuvres*, t. VI, p. 337.

[4] *Lettres de quelques Juifs*, t. III, p. 322. Un peu modifié dans le *Dictionnaire philosophique*, art. *Salomon*, t. VII, p. 207.

hardiment et toujours... Mentez, mes amis, mentez; je vous le rendrai dans l'occasion[1].

Ce qu'il conseillait aux autres, il le pratiquait largement lui-même, surtout contre la Bible. La manière dont il dénature volontairement, sciemment, un passage d'Ézéchiel, nous en fournit une preuve caractéristique. « Ézéchiel, dit-il, promet aux Juifs, pour les encourager, qu'ils mangeront de la chair humaine[2]. » Accuser les Juifs d'anthropophagie, c'est une accusation grave. Sur quoi s'appuie-t-elle donc? Voltaire va nous le dire dans ses *Additions à l'histoire*[3] : « Le prophète Ézéchiel promet aux Hébreux, de la part de Dieu, que, s'ils se défendent bien contre le roi de Perse, ils auront à manger de la chair de cheval et de la chair de cavalier. » Dans le *Dictionnaire philosophique,* nouvelle affirmation, nouvelle insistance : « Il faut bien que les Juifs du temps d'Ézéchiel fussent dans l'usage de man-

[1] 21 octobre 1736, t. XI, p. 218. Il s'agit de mentir pour ne pas révéler que la comédie de l'*Enfant prodigue* est de Voltaire. Ses apologistes ont tenté de le justifier en alléguant que ce n'était là qu'un cas accidentel et particulier. C'est bien déjà quelque chose, même avec cette restriction. D'ailleurs toute la vie de Voltaire prouve que ce ne fut pas seulement pour lui un cas particulier, mais universel.

[2] *Traité de la tolérance*, dans Guénée, *Lettres de quelques Juifs*, 1827, t. II, p. 231. Ce passage n'existe plus dans le *Traité sur la tolérance*, et nous le citons, comme quelques autres qui vont suivre, d'après les premières éditions, dont s'est servi l'abbé Guénée. Cf. dans Guénée, *Avis de l'éditeur,* t. I, p. VI.

[3] Dans Guénée, *Lettres*, t. II, p. 232. Ce passage se lit aujourd'hui dans le *Dictionnaire philosophique* (avec l'addition, « selon quelques commentateurs, ») art. *Anthropophages*, t. VII, p. 118.

ger de la chair humaine, puisqu'il leur prédit, chap. 39, que, s'ils se défendent bien contre le roi de Perse, ils mangeront non seulement les chevaux, mais encore les cavaliers et les autres guerriers. Cela est positif[1]? »

Cela est positif! Cela se lit dans le chapitre XXXIX d'Ézéchiel! Ouvrons donc le prophète; qu'y lisons-nous? « Fils de l'homme, dis aux oiseaux de proie et à tous les animaux carnassiers : Venez, hâtez-vous..., et vous serez rassasiés à ma table de la chair du cheval, du cavalier belliqueux, et de tous leurs guerriers[2]. » Où sont donc les Juifs dans ce passage? — Ils n'y sont pas. C'est Voltaire qui les y a mis; de sa propre autorité, il les substitue aux oiseaux de proie et aux bêtes sauvages dont parle le prophète, et voilà comment il démontre que les Juifs étaient des cannibales!

Était-ce du moins de sa part une erreur involontaire? Pas le moins du monde. Le texte d'Ézéchiel est si clair que l'on ne peut s'y méprendre. Il savait très bien qu'il s'agissait des animaux carnassiers, non des Juifs. La preuve en est que, pour se justifier, il est réduit à inventer le singulier raisonnement que voici : M. l'aumônier Clocpicre, c'est-à-dire Voltaire, dit au sujet du passage d'Ézéchiel que nous venons de rapporter : « Puisqu'il est ici parlé de *table*, ces versets doivent s'appliquer aux Juifs, parce que, dit-il, les animaux

[1] Art. *Anthropophages*, ancienne rédaction (Guénée, *Lettres de quelques Juifs*, t. II, p. 232). Cf. *Œuvres*, t. V, p. 118, note. Voltaire n'ose plus écrire : « Cela est positif. »

[2] Ezéch., XXXIX, 17-20.

carnassiers ne mangent point à table[1]. » Comme si tout le monde ne disait pas que les chiens mangent les miettes qui tombent de la table de leurs maîtres! Le texte parle de la table de Dieu, non de celle des bêtes féroces. Et c'est en abusant ainsi d'une métaphore que le calomniateur de la Bible ose affirmer que les Juifs se nourrissaient de chair humaine!

Cette erreur de l'aumônier Clocpicre était si volontaire et si délibérée que, même quand on l'eut publiquement démasquée[2], il n'en persista pas moins à la soutenir, parce qu'il savait bien que, s'il « mentait » toujours effrontément, il en resterait quelque chose. Dans le *Nota bene* mis à la fin de la première édition du *Traité sur la Tolérance,* il écrit : « On croit s'être trompé dans l'endroit où l'on cite le passage d'Ézéchiel qui promet qu'on mangera le cheval et le cavalier; cette promesse est faite par le prophète aux animaux carnassiers[3]. » *On croit.* Le désaveu est modeste, puisqu'il est parfaitement certain qu'on s'est trompé ou plutôt qu'on a trompé, mais enfin, semble-t-il, *habemus confitentem reum.* Ce serait bien peu connaître Voltaire. Pour lui, sacrifier un seul trait contre la Bible, quelque faux, quelque injuste qu'il soit, c'est impossible. Il ajoute aussitôt : « Il y a quatre versets dans lesquels le prophète promet cette

[1] Dans Guénée, *Lettres de quelques Juifs*, t. II, p. 236, note. Cf. *Dictionnaire philosophique,* art. *Anthropophages,* t. V, p. 118, note; *Lettre de M. Clocpicre à M. Ėratou*, t. IX, p. 222.

[2] Guénée, *Lettres de quelques Juifs,* t. II, p. 231 et suiv.

[3] Dans Guénée, *Lettres de quelques Juifs*, t. II, p. 237. Ce *Nota bene* n'existe plus dans les éditions des *Œuvres* de Voltaire.

nourriture de sang et de carnage. Les deux derniers *peuvent* s'adresser aux Juifs, comme aux loups et aux vautours, mais les commentateurs les appliquent seulement aux animaux carnassiers[1]. » Ce *peuvent* est une trouvaille. Les deux derniers versets ne *peuvent* pas plus s'adresser aux Juifs que les précédents, mais grâce à ce verbe si heureusement employé, la plaisanterie et la calomnie sont sauves. Cependant ce *peuvent* ne satisfit pas pleinement Voltaire. Dans une nouvelle édition, il ajouta encore cette remarque : « Si quelques commentateurs appliquent ces deux versets aux animaux carnassiers, plusieurs les rapportent aux Juifs[2]. » C'est là un nouveau mensonge. Jamais aucun commentateur n'a rapporté aux Juifs les deux versets d'Ézéchiel dont le sens est aussi clair que le jour; mais, comme tous les menteurs incorrigibles, Voltaire essaie de justifier un premier mensonge par un second.

Un autre procédé fréquemment employé par Voltaire, dans ses attaques contre l'Écriture, et qui est plus indigne et plus odieux encore, s'il est possible, que ses falsifications et ses mensonges, c'est celui par lequel il cherche à déshonorer et à couvrir d'infamie le plus saint et le plus sacré de tous les livres. L'hébreu, comme les autres langues orientales et en général toutes les langues anciennes, appelle chaque chose par son nom, sans pé-

[1] Dans Guénée, *Lettres de quelques Juifs*, t. II, p. 237-238. On lit à peu près la même chose dans le *Dictionnaire philosophique*, art. *Anthropophages*, *Œuvres*, t. V, p. 118, note.

[2] Dans Guénée, *Lettres de quelques Juifs*, t. II, p. 238 ; *Dictionnaire philosophique*, art. *Anthropophages*, t. V, p. 118.

riphrase et sans voile; il s'exprime à la manière des enfants, avec simplicité et sans malice, et sans attacher à des termes qui seraient choquants pour nos oreilles aucune intention déshonnête ou immorale. Nos langues actuelles, au contraire, sont plus réservées et plus délicates, parce qu'elles ont été épurées par le Christianisme. Le patriarche de l'incrédulité reconnaît ce double fait; il assure que des expressions, malsonnantes dans nos idiomes modernes, ne l'étaient point dans les idiomes anciens[1]. Que faut-il conclure de là? Que lorsqu'on traduit les ouvrages de l'antiquité, on doit mettre à la place des expressions alors acceptées celles qui sont usitées et reçues de nos jours. Agir autrement serait donner une idée fausse des auteurs qu'on présente au public. Aussi tous les traducteurs se font-ils un devoir de se conformer aux usages et à la manière de parler de notre époque, comme l'exigent la loyauté et la bonne foi. Voltaire n'a garde d'imiter cette conduite. Loin de là. Il ne connaît aucun scrupule, il n'est arrêté par aucun sentiment de justice et d'équité, dès qu'il peut découvrir une occasion de faire rire de la parole de Dieu. Quand il traduit la Bible, non seulement il ne s'exprime point comme on s'exprimerait aujourd'hui, mais il force la note, il cherche les expressions les plus grossières, et peu satisfait encore de toutes ces indécences, il para-

[1] « Il ne faut pas juger les usages anciens par les modernes... Les expressions qui nous paraissent libres ne l'étaient point alors; les termes qui ne sont point déshonnêtes en hébreu le seraient en notre langue. » *Diction. philosoph.*, art. *Ézéchiel*, t. VII, p. 553, 554. Cf. *Essai sur les mœurs*, introd., XLIII, t. III, p. 58.

phrase, il commente, il délaie, il ajoute même au texte une foule de détails qu'on n'y rencontre pas et qui sont une invention de son imagination corrompue, se complaisant ainsi à se rouler dans la fange et à se vautrer dans la boue.

Voilà par quels moyens malhonnêtes il parvient à tromper des lecteurs prévenus ou ignorants sur le caractère de nos Livres Saints. Il ne nous sied point de rapporter ici un seul exemple de ces profanations abominables de Voltaire. Nous pouvons néanmoins donner un échantillon de sa manière en montrant comment il a travesti un passage d'Ézéchiel, sur lequel il est revenu bien souvent dans ses écrits, comme sur un morceau de choix. C'est une coutume très répandue dans plusieurs contrées de l'Orient[1], où le bois fait presque totalement défaut, de se servir comme combustible des excréments desséchés des bœufs et des chameaux. Cette coutume est imposée par la nécessité; un long usage l'a rendue familière aux habitants qui l'ont pratiquée de génération en génération, et il ne vient à l'esprit de personne de s'en dégoûter ni de s'en offusquer. Encore aujourd'hui, les Arabes voisins de l'Euphrate, dans le pays même où vivait le prophète Ézéchiel, n'ont pas d'autre moyen de

[1] Cette coutume n'est pas du reste exclusive à l'Orient et elle existe, même en France, de nos jours, dans certaines provinces, comme dans quelques parties de la Bretagne où le combustible ordinaire est très rare ou trop coûteux. Ceux qui ont visité le Croisic et d'autres lieux semblables des côtes de l'Océan ont pu voir de leurs yeux préparer le long des murs qui séparent les champs ce combustible primitif.

faire du feu[1]. Leur cuisine ordinaire est très simple. Elle se borne à cuire du pain. « On étend sur une pierre une pâte sans levain et peu épaisse; on la couvre d'excréments d'animaux, on les allume et le pain cuit assez promptement sous ces cendres[2]. » Par une allusion à cet usage du pays qu'habitait son prophète, Dieu, pour figurer l'extrême pénurie à laquelle sera réduit son peuple, annonce que les excréments d'animaux eux-mêmes manqueront pour cuire le pain, et qu'on sera réduit à se servir à leur place d'excréments humains : « Tu mangeras du pain d'orge, dit-il à Ézéchiel, *en vision,* et tu le feras cuire avec des excréments humains. » Mais le prophète répugne à se servir d'un tel combustible; Dieu lui permet alors d'y substituer des excréments de bœuf. Le sens de cette vision était très clair pour les Juifs, captifs sur les bords de l'Euphrate et habitués à employer pour faire du feu la bouse de bœuf desséchée[3]. Voici ce que devient ce passage sous la plume de Voltaire :

Le Seigneur lui ordonna de manger, pendant trois cent quatre-vingt-dix jours, du pain d'orge, de froment et de millet, couvert d'excréments humains. Le prophète, s'écria : Pouah! pouah! pouah! mon âme n'a point été jusqu'ici polluе. Et le Seigneur lui répondit : Eh bien! je vous donne de la fiente de bœuf au lieu d'excréments d'homme, et vous pétrirez votre pain avec cette fiente. Comme il n'est point

[1] Cf. G. Perrot, *Histoire de l'art,* t. IV, p. 575.
[2] Guénée, *Lettres de quelques Juifs,* 1827, t. III, p. 158.
[3] Cf. Ezéch., IV, 15.

d'usage de manger de telles confitures sur son pain [1], etc.

« Ainsi, Monsieur, écrit sur ce sujet à Voltaire l'abbé Guénée[2], à un pain cuit sous la cendre de bouse allumée, vous substituez un pain *pétri* avec cette fiente; voilà de la sincérité philosophique! Vous couvrez ce pain de ces *confitures :* voilà du bel esprit! une fine et délicate raillerie!... Si la platitude et la grossièreté révoltent, le faux révolte encore davantage... Quand vous représentiez, en propres termes (ce n'est pas à nous d'en rougir) Ézéchiel *mangeant de la m... à déjeuner*[3],... si vous ne connaissiez ni le sens de son texte, ni l'usage auquel il est fait allusion, quel savoir dans un critique! si vous en étiez instruit, quelle bonne foi! »

Mais nous ne sommes pas encore au bout des plaisanteries de Voltaire. Ayons le courage de continuer. Il conclut toutes ces railleries en disant : « Quiconque aime les prophéties d'Ézéchiel mérite de déjeuner avec lui[4]. »

Ces paroles immondes étaient en même temps si sacrilèges qu'il semble que Dieu ait voulu punir le coupable dès ici-bas. Pendant que Voltaire vivait encore, l'au-

[1] *Diction. philos.*, art. *Ézéchiel*, t. VIII, p. 553. Cf. *ibid.*, art. *Emblème*, p. 496; *Examen de Bolingbroke*, IX, t. VI, p. 177; *Essai sur les mœurs*, introd., XLIII, t. III, p. 58; *La Bible enfin expliquée*, *Ézéchiel*, t. VI, p. 454; *Lettre de M. Ératou*, t. II, p. 516. Voir aussi *Lettre à Mme Du Deffand*, 9 décembre 1760, et 15 janvier 1761, t. XII, p. 148 et 166.

[2] *Lettres de quelques Juifs*, 1827, t. III, p. 159-160.

[3] *Extrait des sentiments de Jean Meslier*, ch. V, *Œuvres*, t. VI, p. 550. Le mot est imprimé en toutes lettres dans les *Œuvres*.

[4] *Dictionnaire philosophique*, art. *Ézéchiel*, fin, t. VII, p. 555.

teur des *Lettres de quelques Juifs*[1] lui écrivait : « Ce n'est pas là le déjeuner d'Ézéchiel, c'est le vôtre, Monsieur, c'est vous qui l'avez apprêté et qui en régalez vos lecteurs,.. *Qui aime Ézéchiel mérite de déjeuner avec lui!* Qui ne craint point de descendre à ces plates et grossières railleries, que mérite-t-il? »

L'abbé Guénée ne répond pas à la question qu'il pose, mais, si l'on peut en croire des témoignages à la vérité fort contestés[2], quelques années après, la justice divine, vengeant tous les blasphèmes du chef de la philosophie contre ses Livres Saints, répondit pour lui : Voltaire mourant en désespéré aurait fait réellement, à sa dernière heure, l'affreux déjeuner que n'avait point fait le prophète, mais qu'il lui avait si souvent attribué.

Un dernier procédé de Voltaire, qu'il nous reste à signaler dans sa guerre contre l'Écriture, ce sont ses redites. Nous venons de voir qu'il reprenait sans cesse les mêmes accusations, les mêmes plaisanteries. C'était de parti pris. « Il s'aperçut de bonne heure que, pour plaire à la multitude,... il s'agissait moins, comme il le disait lui-même, de *frapper juste que de frapper fort*, et surtout de frapper souvent[3]. » C'est ce qu'il fit : il se répéta à satiété. « L'art des redites est une arme in-

[1] Guénée, *Lettres de quelques Juifs*, 1827, t. III, p. 161.

[2] Élie Harel, *Voltaire, particularités curieuses de sa vie et de sa mort*, in-8°, Paris, 1817, p. 123 (d'après le récit de Tronchin, médecin de Voltaire). Cet ouvrage a eu plusieurs éditions. La première a paru à Porrentruy, in-8°, 1781.

[3] De Bonald, *Des écrits de Voltaire*, dans les *Mélanges littéraires, politiques et philosophiques, Œuvres*, 12 in-8°, Paris, 1819, t. X, p. 4.

faillible en certains temps... Voltaire, c'était toujours sur quelque fibre irritable qu'il faisait passer et repasser ses invariables assertions. L'art même ne lui était pas nécessaire. Il en a mis sans doute infiniment dans ces innombrables pamphlets où l'uniformité du fond disparaît, au premier abord, sous le piquant des titres, l'inattendu des formes, la mobilité du style; mais que de fois aussi les mêmes idées reviennent avec les mêmes tournures, les mêmes mots peut-être et les mêmes plaisanteries! Eh bien! tout cela portait coup. Ces assertions aventurées, chaque répétition leur tenait lieu d'une preuve; ces plaisanteries, contrairement à ce qui a lieu d'ordinaire, elles produisaient plus d'effet une seconde fois qu'une première, une troisième qu'une seconde. On eût dit qu'à mesure qu'elles s'usaient comme plaisanteries, elles devenaient des raisons[1]. » Le clou, à force de frapper dessus, finissait par entrer. Ainsi, dérision, plaisanteries, sarcasmes, invectives, anecdotes bouffonnes, telles sont les armes de l'arsenal de Voltaire contre les Écritures. Il altère les textes, il en dénature le sens, il y ajoute, il y retranche et, en se servant toujours des mêmes traits répétés cent fois, il parvient enfin à couvrir la Bible de ridicule aux yeux de ses lecteurs, ses complices ou ses séides.

[1] L.-F. Bungener, *Voltaire et son temps*, in-12, Paris, 1851, t. I, p. 127.

III.

LES LIVRES DE L'ANCIEN ET DU NOUVEAU TESTAMENT JUGÉS PAR VOLTAIRE.

Après avoir mis à jour les procédés polémiques de Voltaire, il nous faut examiner maintenant l'application qu'il en fait aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Il commence naturellement par rejeter leur inspiration et il en parle sur ce ton ironique :

On pourrait faire ces questions et mille autres encore plus embarrassantes, si les livres des Juifs étaient, comme les autres, un ouvrage des hommes; mais étant d'une nature entièrement différente, ils exigent la vénération, et ne permettent aucune critique. Le champ du pyrrhonisme est ouvert pour tous les autres peuples, mais il est fermé pour les Juifs. Nous sommes à leur égard comme les Égyptiens, qui étaient plongés dans les plus épaisses ténèbres de la nuit, tandis que les Juifs jouissaient du plus beau soleil dans la petite contrée de Gessen. Ainsi n'admettons nul doute sur l'histoire du peuple de Dieu ; tout y est mystère et prophétie, parce que ce peuple est le précurseur des chrétiens. Tout y est prodige, parce que c'est Dieu qui est à la tête de

cette nation sacrée : en un mot, l'histoire juive est celle de Dieu même, et n'a rien de commun avec la faible raison de tous les peuples de l'univers. Il faut, quand on lit l'Ancien et le Nouveau Testament, commencer par imiter le P. Canaye[1].

« Point de raison, fait-on dire à ce Père dans la *Conversation du maréchal d'Hocquincourt;* c'est la vraie religion, cela; point de raison[2]. » On peut être bien sûr à l'avance que Voltaire n'imitera pas le P. Canaye. Il écrivait un jour, il est vrai, à Mme du Deffand :

Heureux qui a assez faim pour dévorer l'Ancien Testament! Ne vous en moquez point; ce livre fait cent fois mieux connaître qu'Homère les mœurs de l'ancienne Asie; c'est de tous les monuments antiques le plus précieux[3].

Ce langage n'est pas chrétien, car le philosophe ne voit dans la Bible qu'une histoire intéressante et rien de plus, mais du moins il n'est pas injurieux, et c'est là une exception rare dans les œuvres de Voltaire, si toutefois on peut le prendre au sérieux dans ce passage[4]. Ailleurs, il ne peut jamais parler de la loi ancienne que pour la vilipender et la tourner en ridicule. Elle est plus souvent encore en butte à ses traits que la loi nouvelle.

[1] *Le pyrrhonisme de l'histoire*, ch. IV, *Œuvres*, t. V, p. 73.
[2] Saint-Évremond, *Œuvres meslées*, 1705, t. I, p. 243.
[3] Lettre du 13 octobre 1759, t. XII, p. 32.
[4] La lettre du 13 octobre 1759 n'est que la suite d'une lettre du 17 septembre de la même année, t. XII, p. 29, laquelle est une infamie contre l'Ancien Testament.

Quand Voltaire habitait avec la marquise du Châtelet le château de Cirey, ils lisaient tous les matins, pendant le déjeuner, comme nous l'avons dit, un chapitre de l'Écriture sur lequel chacun des deux faisait ses réflexions, et c'est de là que sortit la *Bible enfin expliquée*, publiée en 1776; cet ouvrage prend à partie tous les livres de l'Ancien Testament depuis la Genèse jusqu'aux Machabées[1]. Dans les *Questions de Zapata* (1767), Voltaire accumule aussi les mêmes objections, mais sous une forme plus concise. Nous n'en finirions pas si nous voulions dire seulement quelques mots de tout ce que le chef des philosophes a écrit sur ce sujet. Bornons-nous à exposer brièvement ses attaques contre Moïse et l'histoire du peuple de Dieu. Aux yeux de Voltaire, Moïse pourrait bien ne pas avoir existé :

Il s'est trouvé des hommes d'une science profonde qui ont poussé le pyrrhonisme dans l'histoire jusqu'à douter qu'il y ait eu un Moïse; sa vie, qui est toute prodigieuse depuis son berceau jusqu'à son sépulcre, leur a paru une imitation des anciennes fables arabes, et particulièrement de celle de l'ancien Bacchus. Ils ne savent en quel temps placer Moïse; le nom même du Pharaon ou roi d'Égypte, sous lequel on le fait vivre, est inconnu. Nul monument, nulles traces ne nous restent du pays dans lequel on le fait voyager. Il leur paraît impossible que Moïse ait gouverné deux ou trois millions d'hommes, pendant quarante ans, dans des déserts inhabitables, où l'on trouve à peine aujourd'hui deux ou

[1] Sans exclure d'ailleurs le Nouveau Testament; toutefois ce dernier n'y occupe relativement qu'une petite place.

trois hordes vagabondes qui ne composent pas trois à quatre mille hommes[1].

Voltaire ajoute pour la forme et par une nouvelle ironie : « Nous sommes bien loin d'adopter ce sentiment téméraire, qui saperait tous les fondements de l'ancienne histoire du peuple juif[2]; » mais ce n'est que pour consacrer plusieurs pages à une charge à fond contre le libérateur d'Israel. « Tout est si prodigieux en lui, dit-il, depuis sa naissance jusqu'à sa mort, qu'il paraît un personnage fantastique comme notre enchanteur Merlin[3]. » Il revient souvent sur cette idée. L'histoire de Moïse pourrait bien n'être qu'un plagiat de celle de Bacchus[4]. « Il n'est pas vraisemblable... qu'il ait existé un homme dont toute la vie fut un prodige continuel. Il n'est pas vraisemblable qu'il eût fait tant de miracles épouvantables en Égypte, en Arabie et en Syrie, sans qu'ils eussent retenti dans toute la terre. Il n'est pas vraisemblable qu'aucun écrivain égyptien ou grec n'eût transmis ces miracles à la postérité[5]. » D'où il conclut : « Il est donc très naturel de penser que toute cette histoire prodigieuse fut écrite longtemps après Moïse,

[1] *Essai sur les mœurs*, Introduct., *Œuvres*, t. III, p. 52-53.

[2] *Ibid.*, p. 53. Dans *Dieu et les hommes*, ch. XXIII, t. VI, p. 238-240, il insiste encore davantage sur la non existence de Moïse. Voir aussi t. VIII, p. 260, 275, etc.

[3] *Examen important de milord Bolingbroke*, ch. II, t. VI, p. 169.

[4] *Ibid.*, ch. XXVII, p. 242 ; *Essai sur les mœurs*, Introd., XXVIII, t. III, p. 37.

[5] *Dictionnaire philosophique*, art. *Moïse*, I, t. VIII, p. 77.

comme les romans de Charlemagne furent forgés trois siècles après lui[1]. »

Moïse n'est par conséquent l'auteur ni de la Genèse ni des autres livres du Pentateuque, et cela pour huit raisons que Voltaire a soigneusement comptées, dans *Dieu et les hommes*, et qu'il est fort inutile d'énumérer ici[2]. Une partie des notes qui accompagnent les extraits de la Genèse et des autres livres de Moïse, dans la *Bible enfin expliquée*, ont pour but de prouver que ces livres n'ont pu être écrits par celui à qui la tradition juive et chrétienne les a toujours attribués[3]. Sa cosmogonie est une invention, le déluge une « fable juive, » d'après « le raisonnement des francs-pensants auquel les non-pensants répondent par l'authenticité du Pentateuque[4]. » Qui a donc écrit le Pentateuque? Oh! pour cela, peu importe :

On me demande qui est l'auteur du Pentateuque : j'aimerais autant qu'on me demandât qui a écrit les *Quatre fils Aymon*, *Robert le Diable*, et l'histoire de l'enchanteur *Merlin*... Je pense que les Juifs ne surent lire et écrire que pendant leur captivité chez les Chaldéens... Je conjecture qu'Esdras forgea tous ces contes du Tonneau[5] au retour de la captivité... Je crois que Jérémie put contribuer beaucoup à la composition de ce roman... Que d'autres Juifs aient écrit les faits et

[1] *Ibid.*, § III, t. VIII, p. 81.

[2] Ch. XXII, t. VI, p. 238. Cf. *Dialogue XXIII*, t. VI, p. 722; *Examen important*, ch. I et VI, t. VI, p. 168, 175.

[3] *La Bible enfin expliquée*, t. VI, p. 357, 358, 359, 361, 372; *Histoire de l'établissement du Christianisme*, ch. XXV, t. VI, p. 614.

[4] *Dieu et les hommes*, ch. XXVII, t. VI, p. 243-244.

[5] Conte anglais.

gestes de leurs roitelets, c'est ce qui m'importe aussi peu que l'histoire des chevaliers de la table ronde et des douze pairs de Charlemagne; et je regarde comme la plus futile de toutes les recherches celle de savoir le nom de l'auteur d'un livre ridicule. Qui a écrit le premier l'histoire de Jupiter, de Neptune et de Pluton? Je n'en sais rien, et je ne me soucie pas de le savoir[1].

Il s'en soucie à tel point qu'il y revient sans cesse. En somme, ce qui lui déplaît le plus dans le Pentateuque, comme à tous les incrédules, ce sont les miracles, et s'il tient à ce que ce livre soit un roman, c'est parce qu'il raconte des prodiges qui obligent de croire à une religion révélée dont il ne veut à aucun prix. Tous les miracles des Écritures, sans en excepter ceux du Nouveau Testament, sont traités, cela va de soi, comme ceux de Moïse. Voltaire les accable d'une grêle de plaisanteries[2] et il croit avoir prouvé par là qu'ils n'existent point. Il en donne la définition suivante, pour conclure qu'ils sont impossibles :

Un miracle est la violation des lois mathématiques, divines, immuables, éternelles. Par ce seul exposé, un miracle est une contradiction dans les termes : une loi ne peut être à la fois immuable et violée[3].

Je le crois bien, mais jamais théologien ni philosophe n'a défini de la sorte le miracle. Voltaire a décou-

[1] *Examen de milord Bolingbroke*, ch. IV, t. VI, p. 171-172.
[2] *Questions sur les miracles*, t. VIII, p. 669-707.
[3] *Dictionnaire philosophique*, art. *Miracle*, § I, t. VIII, p. 68.

vert aussi contre le surnaturel cet argument singulier dont M. Renan a fait un si fréquent usage de nos jours :

On souhaiterait... pour qu'un miracle fût bien constaté, qu'il fût fait en présence de l'Académie des sciences de Paris ou de la Société royale de Londres, et de la Faculté de médecine, assistées d'un détachement du régiment des gardes, pour contenir la foule du peuple, qui pourrait, par son indiscrétion, empêcher l'opération du miracle[1].

Prétendre assimiler un miracle, qui est un fait historique, à un fait physique ou chimique, qu'on peut constater par l'expérimentation, dans un laboratoire ou devant un corps savant, est un sophisme qu'on appelle dans l'école *transitus de genere ad genus*, le passage illégitime d'un ordre de choses à un autre ordre tout différent, comme nous avons eu déjà occasion de le remarquer. Cette sorte de tour de passe-passe peut troubler les esprits peu habitués à réfléchir, mais il viole toutes les lois de la certitude humaine.

Les prophéties sont traitées par Voltaire comme les miracles : il les nie. Il les nie, parce qu'il y en a toujours eu, dit-il, un peu partout, et qu'il n'y a des prophéties que parce qu'on ne peut les comprendre :

Les Arabes comptent cent vingt-quatre mille prophètes depuis la création du monde jusqu'à Mahomet... Il est encore des prophètes : nous en avions deux à Bicêtre en 1723;

[1] *Dictionnaire philosophique*, art. *Miracle*, § II, t. VIII, p. 70. — Qui aurait cru que M. Renan allait chercher des arguments dans Voltaire, de l'exégèse duquel il s'est si souvent moqué?

l'un et l'autre se disaient Élie. On les fouetta, et il n'en fut plus question...[1]. Il est évident qu'on ne peut savoir l'avenir, parce qu'on ne peut savoir ce qui n'est pas; — Voltaire oublie que Dieu connaît l'avenir; — mais il est clair aussi qu'on peut conjecturer un événement[2].

Des conjectures, voilà donc, tout au plus, ce qu'il est possible d'accepter en fait de prophéties. Elles ne peuvent servir qu'à séduire les simples et à enflammer les fanatiques[3].

Ah! je ne vous conseille pas de parler de prophéties, depuis que les petits garçons et les petites filles savent ce que mangea le prophète Ézéchiel à son déjeuner et qu'il ne serait pas honnête de nommer à dîner, etc... Que vos pauvres théologiens cessent désormais de disputer contre les Juifs sur le sens des passages de leurs prophètes, sur quelques lignes hébraïques d'un Amos, d'un Joel, d'un Habacuc, d'un Jérémie... Qu'ils rougissent surtout des prophéties insérées dans leurs Évangiles[4].

On voit, par ces derniers mots, que Voltaire ne respecte pas plus le Nouveau Testament que l'Ancien. Il s'était déjà attaché à relever de prétendues contradictions dans l'Ancien Testament :

[1] *Dictionnaire philosophique*, art. *Prophétie*, § I et II, t. VIII, p. 163.

[2] *Essai sur les mœurs*, Introd., § XXXI, t. III, p. 39.

[3] *Siècle de Louis XIV*, ch. XXXVI, t. IV, p. 262.

[4] *Le dîner du comte de Boulainvilliers*, 2e ent., t. VI, p. 721.

Quelques critiques trop hardis ont demandé si Dieu peut avoir dicté que le premier roi Saül remporta une victoire à la tête de trois cent trente mille hommes, puisqu'il est dit qu'il n'y avait que deux épées[1] dans toute la nation, et qu'ils étaient obligés d'aller chez les Philistins pour faire aiguiser leurs cognées et leurs serpettes ; — si Dieu peut avoir dicté que David, qui était selon son cœur, se mit à la tête de quatre cents brigands chargés de dettes; — si David peut avoir commis tous les crimes que la raison, peu éclairée par la foi, ose lui reprocher[2]; — si Dieu a pu dicter les contradictions qui se trouvent entre l'histoire des Rois et les Paralipomènes. — On a encore prétendu que l'histoire des Rois ne contenant que des événements sans aucune instruction, et même beaucoup de crimes, il ne paraissait pas digne de l'Être éternel d'écrire ces événements et ces crimes. Mais nous sommes bien loin de vouloir descendre dans cet abîme théologique ; nous respectons comme nous le devons, sans examen, tout ce que la synagogue et l'Église chrétienne ont respecté[3].

En tout ceci, Voltaire, selon sa mauvaise habitude, brouille les faits, les dénature et les fausse, et il attribue aux chrétiens ce qu'ils ne disent pas et ne croient pas. Mais s'il cherche des contradictions dans l'Ancien Testament, il s'efforce bien plus encore d'en découvrir dans le Nouveau. Un des points sur lesquels Voltaire revient le plus souvent pour attaquer les Évangiles, c'est qu'ils sont inconciliables :

[1] I Reg., XI, 8; XIII, 20, 22. Comme s'il n'y avait pas d'autres armes pour se battre que des épées !

[2] La raison, éclairée par la foi, les lui reproche bien davantage encore. Personne ne justifie David des crimes qu'il a commis.

[3] *Le pyrrhonisme de l'histoire*, ch. IV, t. V, p. 72.

On en compta cinquante-quatre [Évangiles], et il y en eut beaucoup davantage. Tous se contredisent, comme on le sait, et cela ne pouvait être autrement, puisque tous étaient forgés dans des lieux différents. Tous conviennent seulement que leur Jésus était fils de Maria ou Mirja, et qu'il fut pendu; et tous lui attribuent d'ailleurs autant de prodiges qu'il y en a dans les *Métamorphoses d'Ovide*[1].

Ainsi Voltaire, ne pouvant trouver des divergences suffisantes à son gré dans les Évangiles canoniques, augmente le nombre des biographies de Notre-Seigneur et le porte ici à cinquante-quatre. Ailleurs, il se contente de cinquante. L'abus qu'il fait des fictions apocryphes est un des traits caractéristiques de sa polémique. Il en appelle sans cesse aux Évangiles apocryphes pour rendre suspects les Évangiles véritables, comme l'a fait de nos jours l'école de Tubingue :

Je ne parlerai ici que des faux Évangiles. Ils étaient, dit-on, au nombre de cinquante. On en choisit quatre vers le commencement du IIIe siècle. Quatre suffisaient en effet; mais décida-t-on que tous les autres étaient supposés par des imposteurs? Non, plusieurs de ces Évangiles étaient regardés comme des témoignages très respectables[2]... Avant qu'on eût donné quelque préférence à ces quatre Évangiles, les Pères des deux premiers siècles ne citaient presque ja-

[1] *Examen de milord Bolingbroke*, ch. XIII, t. VI, p. 183. Voir aussi *Contradictions*, dans le *Dictionnaire philosophique*, t. VII, p. 380-382.

[2] *Questions sur les miracles*, Lettre I, t. VIII, p. 669-670. Cf. *Dictionn. philos.*, art. *Evangile*, t. VII, p. 547-548. Toutes ces assertions sont historiquement fausses.

mais que les Évangiles nommés aujourd'hui apocryphes[1]. C'est une preuve incontestable que nos quatre Évangiles ne sont pas de ceux à qui on les attribue[2]... Jésus-Christ avait permis que les faux Évangiles se mêlassent aux véritables dès le commencement du Christianisme... Ces écrits (furent) regardés alors comme authentiques et comme sacrés[3]... [Les] quatre Évangiles (canoniques) furent appelés *authentiques* par opposition aux autres nommés *apocryphes*. On trouve ces deux mots grecs dans l'appendice du Concile de Nicée, où il est dit qu'après avoir placé pêle-mêle les livres apocryphes et les livres authentiques sur l'autel, les Pères prièrent ardemment le Seigneur que les premiers tombassent sous l'autel, tandis que ceux qui avaient été inspirés par le Saint-Esprit resteraient dessus, ce qui arriva sur-le-champ[4].

Voilà donc pour Voltaire toute la différence qu'il y a entre nos quatre Évangiles et les apocryphes. Elle est tirée d'un de ces contes qu'il savait si bien inventer. Les premiers restèrent un jour sur l'autel, tandis que les seconds tombèrent dessous. Affaire de chance et de hasard. Pourquoi met-il donc tant d'insistance à rapprocher les faux Évangiles des vrais? Pourquoi a-t-il poussé le zèle

[1] C'est là un des mensonges historiques les plus audacieux qu'on ait jamais osé écrire. Les Pères des deux premiers siècles n'ont jamais cité les Évangiles apocryphes. Voir notre *Manuel biblique*, 7e édit., 1890, nos 66-69, t. I, p. 131-138.

[2] *Examen important de milord Bolingbroke*, ch. XIII, t. VI, p. 185.

[3] *Essai sur les mœurs*, ch. IX, t. III, p. 104.

[4] *Collection d'anciens Évangiles*, Avant-propos, t. VI, p. 478. — Ce conte est une invention de Voltaire. Il renvoie à Labbe qui n'en dit rien.

en faveur des apocryphes jusqu'à en publier une collection[1]? La raison en est évidente : c'est qu'il veut jeter sur les écrits canoniques le discrédit qui enlève justement toute autorité aux non canoniques; mais s'il est un point certain en critique, c'est la différence essentielle, radicale, qui sépare les vrais et les faux Évangiles[2].

Le chef des philosophes brouillant et confondant ainsi à dessein la fiction avec l'histoire, que peut bien être pour lui Notre-Seigneur, dont les biographies apocryphes tracent une image si peu ressemblante à celle des Évangiles authentiques? — Il s'est souvent occupé du fondateur du Christianisme, sans parvenir à se faire sur lui, comme sur tant d'autres sujets importants, une idée bien arrêtée. « Il ne suit pas toujours la même ligne, observe Strauss; selon les circonstances, la forme et le but de l'œuvre qu'il écrit, il ne change pas seulement le ton, mais aussi son point de vue et sa manière de le comprendre[3]. » « Il y a eu un Jésus respectable, à ne consulter que la raison[4], » dit Voltaire dans *Dieu et les hommes*. Dans le *Dictionnaire philosophique,* il imagine une vision dans laquelle Jésus lui apparaît à la suite de

[1] *Collection d'anciens Évangiles, ou monuments du premier siècle du Christianisme extraits de Fabricius, Grabius et autres savants,* par l'abbé B****, 1769, t. VI, p. 478-536. L'édition originale est un in-8° de 284 pages. Le titre contient un mensonge historique. Les Évangiles apocryphes ne sont pas des « monuments du premier siècle. » Voltaire ne pouvait l'ignorer.

[2] Voir notre *Manuel biblique*, 7e édit., nos 65, 69, t. I, p. 130, 136-138.

[3] D. Strauss, *Voltaire*, V, p. 258.

[4] *Dieu et les hommes,* ch. XXXI, t. VI, p. 247.

Numa, de Pythagore, de Zoroastre, de Zaleucus, de Thalès et de Socrate :

Je vis un homme d'une figure douce et simple, qui me parut âgé d'environ trente-cinq ans. Il jetait de loin des regards de compassion sur ces amas d'ossements blanchis [des victimes de la superstition], à travers lesquels on m'avait fait passer pour arriver à la demeure des sages... J'étais près de le supplier de vouloir bien me dire qui il était. Mon guide m'avertit de n'en rien faire. Il me dit que je n'étais pas fait pour comprendre ces mystères sublimes. Je le conjurai seulement de m'apprendre en quoi consistait la vraie religion. — Ne vous l'ai-je pas déjà dit? Aimez Dieu et votre prochain comme vous-même... — Me faudrait-il prendre parti pour l'Église grecque ou pour la latine? — Je ne fis aucune différence entre le Juif et le Samaritain, quand je fus au monde. — Eh bien, s'il en est ainsi, je vous prends pour mon seul maître[1].

Si Voltaire prit Jésus pour son « seul maître, » ce ne fut pas pour longtemps, car ailleurs il parle de lui de la façon la plus indigne. Des admirateurs de son impiété l'ont appelé « l'Antéchrist, » et ils ajoutent : « Ce mot le résume[2]. » Guerre au Christ, voilà en effet Voltaire. Dans son *Examen important de milord Bolingbroke,* il n'est point d'injures et de blasphèmes qu'il ne vomisse contre la personne sacrée du Sauveur :

[1] Art. *Religion,* t. VIII, p. 189-190. Cf. *Le dîner du comte de Boulainvilliers*, t. VI, p. 717.

[2] P. Leroux, *Encyclopédie nouvelle,* art. *Voltaire,* § 6, t. VIII, 1841, p. 739.

Tout ce qu'on nous conte de ce Jésus est digne de l'Ancien Testament et de Bedlam... Tous ces miracles semblent faits par nos charlatans de Smithfields. Notre Toland et notre Woolston les ont traités comme ils le méritent. Jésus est évidemment un paysan grossier de la Judée, plus éveillé, sans doute, que la plupart des habitants de son canton [1].

D'où venait donc celui qu'il ose appeler un paysan grossier? Le patriarche des incrédules est allé ramasser dans les écrits les plus immondes toute sorte d'ordures contre le Christianisme. Les fables mêmes les plus ridicules lui sont bonnes pour souiller la naissance de Jésus. D'après lui, « c'était un inconnu né dans la lie du peuple [2], » le fils de Panther ou de Joseph. Il lui reconnaît néanmoins un grand talent : celui de s'attacher des disciples, ce qui suppose du savoir-faire et une vie irréprochable. C'était une sorte de Socrate de campagne, prêchant comme le philosophe grec la morale, aimé comme lui de ses élèves et comme lui détesté par les prêtres [3]. C'était aussi un autre Fox. « Il voulut, sans savoir, à ce qu'il paraît, ni lire, ni écrire, former une petite secte [4]. » Comment y réussit-il? De la même manière que Fox, le père des Quakers :

Je l'ai déjà comparé à notre Fox, qui était comme lui un ignorant de la lie du peuple, prêchant quelquefois comme lui une bonne morale, et prêchant surtout l'égalité qui flatte

[1] Ch. x et xi, *Œuvres*, t. vi, p. 179, 180, 181.
[2] *Dieu et les hommes*, ch. xxxi, t. vi, p. 248. Cf. notre t. i, p. 140.
[3] *Traité sur la tolérance*, ch. xiv, t. v, p. 540-541.
[4] *Examen de Bolingbroke*, ch. x et xi, t. vi, p. 179-181.

tant la canaille. Fox établit comme lui une société qui s'écarta peu de temps après de ses principes, supposé qu'il en eût. La même chose était arrivée à la secte de Jésus [1].

Ce n'est donc pas par ses miracles que Jésus a fondé le Christianisme. Les miracles, Voltaire n'y croit pas et ils sont pour lui un sujet intarissable de plaisanteries :

Il fait des miracles. Le premier qu'il opère, c'est de se faire emporter par le diable sur le haut d'une montagne de Judée, d'où l'on découvre tous les royaumes de la terre. Ses vêtements paraissent tout blancs; quel miracle! Il change l'eau en vin dans un repas où tous les convives sont déjà ivres. [On ne peut dire quel est le plus ridicule de tous ses prétendus prodiges]. Il fait sécher un figuier qui ne lui a pas donné de figues à son déjeuner à la fin de février, et l'auteur de ce conte a l'honnêteté du moins de remarquer que ce n'était pas le temps des figues [2]... Il entre dans le Temple... Il prend un grand fouet, en donne sur les épaules de tous les marchands, les chasse à coups de lanières, eux, leurs poules, leurs pigeons, leurs moutons et leurs bœufs même, jette tout leur argent par terre, et on le laisse faire! Et si l'on en croit le livre attribué à Jean, on se contente de lui demander un miracle pour prouver qu'il a droit de faire un pareil tapage dans un lieu si respectable. C'était déjà un fort grand miracle que trente ou quarante marchands se laissassent fesser par un seul homme, et perdissent leur argent sans rien dire. Il n'y a rien dans *Don Quichotte* qui approche de cette extravagance [3]... Il se

[1] *Examen important de milord Bolingbroke*, ch. XI, t. VI, p. 181.
[2] Voltaire défigure ici indignement les récits évangéliques.
[3] *Examen de Bolingbroke*, ch. X, t. VI, p. 179. — Si les vendeurs du

transforme pendant la nuit et il fait venir Moïse et Élie. En vérité, les contes des sorciers approchent-ils de ces extravagances [1]?

Tout déplaît à Voltaire en Jésus-Christ, non seulement ses miracles, mais aussi sa doctrine. Ses paraboles, si douces et si touchantes pourtant, ne trouvent pas elles-mêmes grâce devant l'incorrigible railleur :

On fait prêcher Jésus dans les villages... Quels discours lui fait-on tenir? Il compare le royaume des cieux à un grain de moutarde, à un morceau de levain mêlé dans trois mesures de farine, à un filet avec lequel on pêche de bon et de mauvais poisson, à un roi qui a tué ses volailles pour les noces de son fils, et qui envoie ses domestiques prier les voisins à la noce. Les voisins tuent les gens qui viennent les prier à dîner; le roi tue ses gens, et brûle leurs villes; il envoie prendre les gueux qu'on rencontre sur le grand chemin pour venir dîner avec lui. Il aperçoit un pauvre convive qui n'avait pas de robe, et au lieu de lui en donner une, il le fait jeter dans un cachot. Voilà ce que c'est que le royaume des cieux selon Matthieu. Dans les autres sermons, le royaume des cieux est toujours comparé à un usurier qui veut absolument avoir cent pour cent de bénéfice. On m'avouera que notre archevêque Tillotson prêche dans un autre goût [2].

Je le crois bien. Aussi n'est-ce pas Jésus que nous venons d'entendre, mais un bouffon qui dénature son

Temple ne résistent pas à Jésus-Christ, c'est qu'ils le croient prophète et ils n'auraient garde de résister à un prophète.

[1] *Sermon des cinquante*, 3e point, t. VI, p. 128.

[2] *Examen important de milord Bolingbroke*, ch. X, t. VI, p. 180.

langage et plus encore sa doctrine. Qu'attendre d'ailleurs d'un esprit qui ne cherche qu'à tout défigurer? Pour lui, la lumière même devient ténèbres. Ce que les plus grands ennemis du Christianisme n'ont pu s'empêcher d'admirer, c'est sa morale. Eh bien ! qui le croirait? La morale de l'Évangile ne peut trouver grâce devant Voltaire :

Une foule de francs-pensants nous répond que Jésus a trop dérogé à cette morale universelle. Si on en croit les Évangiles, disent-ils, il a déclaré qu'il faut haïr son père et sa mère; qu'il est venu au monde pour apporter le glaive et non la paix, pour mettre la division dans les familles. Son *contrains-les d'entrer* est la destruction de toute société et le symbole de la tyrannie. Il ne parle que de jeter dans les cachots les serviteurs qui n'ont pas fait valoir l'argent de leur maître à usure : il veut qu'on regarde comme un commis de la douane quiconque n'est pas de son église[1].

C'est se moquer de ses lecteurs que de leur présenter de la sorte la loi de grâce et d'amour. Comment peut-on ouvrir l'Évangile et n'être point ravi des leçons de charité qu'il nous donne? Sans rappeler les traits si touchants du sermon sur la montagne et tant d'autres, qu'il nous suffise de rapporter ici les paroles qui suivent celles que Voltaire vient de citer en les dénaturant. Après avoir parlé de la séparation des boucs et des brebis au dernier jugement, le divin Maître continue :

[1] *Dieu et les hommes*, ch. XXXIII, t. VI, p. 250. Voltaire fait semblant de réfuter ce qu'il vient de mettre dans la bouche des francs-pensants, mais ce n'est que pour la forme.

Alors le roi dira à ceux qui seront à sa droite : « Venez, les bénis de mon Père, possédez le royaume qui vous a été préparé depuis le commencement du monde. Car j'ai eu faim et vous m'avez donné à manger; j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire; j'étais voyageur, et vous m'avez recueilli; j'étais nu et vous m'avez couvert; j'étais malade et vous m'avez visité; j'étais en prison et vous êtes venus à moi. » — Et les justes lui répondront, en disant : « Seigneur, quand donc fûtes-vous affamé et vous avons-nous rassasié; altéré, et vous avons-nous donné à boire? Quand vous avons-nous vu voyageur, et vous avons-nous recueilli; nu, et vous avons-nous couvert? Quand vous avons-nous vu malade et en prison et sommes-nous venus à vous? » — Et le roi, leur répondant, leur dira : « Je vous le dis en vérité, toutes les fois que vous avez fait [ces choses] à l'un de mes frères les plus petits, vous me les avez faites à moi-même. » — Et il dira alors à ceux qui seront à sa gauche : « — Éloignez-vous de moi, maudits, [allez] au feu éternel, qui a été préparé pour le démon et pour ses anges. Car j'ai eu faim et vous ne m'avez pas donné à manger; j'ai eu soif et vous ne m'avez pas donné à boire; j'ai été voyageur et vous ne m'avez point accueilli; j'étais nu et vous ne m'avez point couvert; malade, et en prison, et vous ne m'avez pas visité. » — Alors ils lui répondront, en disant : « Seigneur, quand vous avons-nous vu ayant faim ou soif, étranger ou nu, malade ou prisonnier et ne vous avons-nous point secouru? » — Alors il leur répondra en disant : « Toutes les fois que vous n'avez pas secouru un de ces petits, c'est moi que vous n'avez pas secouru. » — Et ils iront au supplice éternel, et les justes à la vie éternelle[1].

[1] Matth., xxv, 34-46.

Voilà l'Évangile dans son intégrité et sa pureté! Comme ce langage repose après la lecture des diatribes du chef de l'incrédulité? Nous ne demandons pas s'il existe, dans tous les écrits de l'ennemi du Christianisme, une page qui soit comparable, même de loin, à cette page de l'Évangile. La réponse est trop évidente et le rapprochement serait odieux. Comme la parole de Notre-Seigneur émeut doucement le cœur et va droit à l'âme! N'est-ce pas là le sublime de la simplicité? Il n'y a pas un mot qu'un enfant ne puisse comprendre, et cependant quelle idée touchante ce discours sans apprêt ne nous donne-t-il pas de la bonté de Dieu qui se confond en quelque sorte avec ses créatures! Comme il grandit l'homme en nous montrant en lui l'image même de Jésus-Christ! Était-il possible de donner une notion plus haute de la charité et comment pourrait-on exprimer d'une manière tout à la fois plus saisissante et plus profonde la solidarité humaine, sans parler du dogme fondamental qui est au fond de cet enseignement du Maître, celui de la rémunération dans une autre vie! Mais Voltaire, aveuglé par la passion, ne voit pas ces graves enseignements. Il est trop léger, trop superficiel, trop prévenu pour les remarquer. A ses yeux, la morale consiste surtout à être charitable à son profit.

C'est ainsi que le chef des philosophes a complètement méconnu la personne et la doctrine de Jésus-Christ. Saint Paul n'est pas naturellement plus ménagé par lui qu'il ne l'a été par les autres incrédules. Il semble que la plupart, Voltaire moins que personne, ne peuvent lui pardonner d'avoir été l'Apôtre des Gentils, le grand con-

vertisseur des nations. Mais, contre saint Paul, la critique du patriarche de Ferney est plus superficielle encore, s'il est possible, que contre les autres parties des Livres Saints. Il révoque en doute les principaux faits de sa vie, en posant, selon sa méthode favorite, des questions plus ou moins insidieuses. Il insinue que si Paul s'est converti, ce n'est pas « pour avoir été renversé de son cheval par une grande lumière en plein midi, » mais à cause du « refus de Gamaliel de lui donner sa fille[1]. » Comme si Gamaliel, qui avait du penchant pour les Chrétiens[2], aurait dû être très affligé de voir son ancien disciple converti, supposé que le petit conte voltairien fût véridique! Quant aux écrits du grand Apôtre : « Les Épîtres de saint Paul sont si sublimes, dit-il, qu'il est souvent difficile d'y atteindre[3]. » Et il en cite pour preuve quelques passages que lui, Voltaire, n'entend pas. Et c'est tout. L'auteur du *Dictionnaire philosophique* avait l'esprit trop étroit pour comprendre et même pour attaquer sérieusement saint Paul. Pour se mesurer avec ce grand athlète, il lui aurait fallu un talent d'une autre envergure, un esprit plus profond, une élévation d'idées qui lui faisaient défaut.

Telle est la guerre de Voltaire contre les Saintes Écritures, guerre de quolibets, légère, superficielle, à coups d'épingles, mais à la longue agaçante, douloureuse et finalement démoralisatrice. Le chef des philosophes n'é-

[1] *Dict. philosoph.*, art. *Paul*, t. VIII, p. 118.
[2] Act., V, 34-39.
[3] *Dict. phil.*, art. *Paul*, t. VIII, p 119.

tait pas un critique, c'était un pamphlétaire. Par malheur, le pamphlet fait plus de mal en France que la discussion sérieuse et que la dissertation. Glissant sur tout, n'appuyant sur rien, l'infatigable railleur mord en passant et souvent il blesse ses lecteurs sans qu'ils s'en aperçoivent. Il fait jaillir en courant quelques étincelles, comme des feux follets; elles n'éclairent pas, mais elles peuvent éblouir et même aveugler. Otez-lui son esprit, il ne lui reste rien ou peu de chose. Aussi n'apprend-on guère dans ses écrits : il peut amuser, il n'instruit pas, encore moins élève-t-il les âmes. Ce n'était pas un penseur, il n'avait rien d'original [1]; il est tout en surface, il manque de pénétration, il ne saisit qu'un côté des choses et le défigure. L'importance du peuple juif lui échappe : « On peut parler de ce peuple en théologie, dit-il, mais il mérite peu de place dans l'histoire [2]. » Dans l'Évangile, il n'a vu que des faits. De cette doctrine, qui a changé la face du monde, qui a produit la civilisation moderne dans ce qu'elle a de grand, de généreux,

[1] « Si personne n'a rendu ses idées plus populaires, dit de lui Villemain, personne n'a emprunté davantage aux idées d'autrui. Il imita du XVIIe siècle sa pompe élégante et poétique, du théâtre anglais ses hardiesses, des sceptiques anglais, toute sa philosophie, des mœurs de son temps, toute sa licence. » *Tableau de la littérature au XVIIIe siècle*, leçon I, 1854, t. I, p. 7.

[2] *Remarques de l'essai sur les mœurs*, I, t. V, p. 46. Divers critiques, M. Taine entre autres, admirent ce mot de Voltaire et ne s'aperçoivent pas combien cette manière de voir est étroite et fausse. « N'allons pas comme Bossuet, dit M. Taine, *oublier l'univers dans une histoire universelle,* et subordonner le genre humain à un petit peuple confiné dans un canton pierreux auprès de la mer Morte. » *L'ancien régime*, 1880, p. 233. L'importance d'un peuple ne se me-

tout lui a échappé, il ne l'a pas comprise. On l'a appelé le chef des philosophes. Philosophe, dans le vrai sens du mot, il ne l'était point; il n'a été que le chef, l'inspirateur et le boute-en-train des sophistes de son siècle.

« On ne trouve dans Voltaire, a dit Schlegel, ni un véritable système d'incrédulité, ni en général des principes solides ou des opinions philosophiques arrêtées, ni une manière particulière d'émettre le doute philosophique. De même que les sophistes de l'antiquité faisaient briller leur esprit en exposant et soutenant tour à tour et avec la plus belle éloquence les opinions les plus opposées, de même aussi Voltaire écrit d'abord un livre sur la Providence, puis un autre dans lequel il la combat... Son esprit agit comme un moyen désorganisateur pour l'anéantissement de toute philosophie grave, morale et religieuse. Cependant je pense que Voltaire a été encore plus dangereux par les idées qu'il a accréditées sur l'histoire que par ses railleries amères contre la religion... L'essence de cette manière d'envisager l'histoire,

sure pas à l'étendue de son territoire. Autrement, il faudrait parler des Grecs comme l'a fait un esprit, d'ailleurs remarquable, mais dans le cas présent, fort étroit, Richard Cobden, dont M. Taine, je pense, n'acceptera pas le jugement : « Quels fameux puffistes que ces anciens Grecs, écrivait-il. Aujourd'hui encore, la moitié des gens qui forment en Europe la classe éclairée s'occupent des vieilles affaires de ces États lilliputiens, des rixes de leurs tribus, des guerres de leurs villages, de la géographie de leurs ruisseaux et de leurs collines beaucoup plus que de l'histoire contemporaine de l'Amérique du Nord et du Sud, de la politique des États-Unis, des grands fleuves et des hautes montagnes du Nouveau-Monde! » Lettre à son frère, 3 mars 1837, dans J. Morley, *The Life of Richard Cobden*, t. I, p. 80.

dont Voltaire est le créateur, consiste dans la haine qui éclate partout, à toute occasion et sous toutes les formes imaginables, contre les religieux et les prêtres, contre le Christianisme et contre toute religion... « Il y a du » tigre et du singe dans la nation française, » [disait-il; mot] qu'on eût pu facilement rétorquer contre lui-même, tant il était impossible à cet esprit mordant de traiter un sujet quelconque avec l'attention convenable et une gravité soutenue[1]. »

Les admirateurs du patriarche de Ferney pourront nous vanter son talent littéraire, sa facilité merveilleuse, sa verve intarissable, les traits étincelants qui jaillissaient de son esprit comme un feu d'artifice perpétuel; nous n'y contredirons pas; mais ils ne pourront laver leur héros des graves reproches qu'on vient de lire et qu'il a mérités. « Des plaisanteries et des peintures brillantes ne sont pas des raisons... Un homme qui n'a regardé la nature humaine que d'un côté ridicule ne vaut pas celui qui lui fait sentir sa dignité et son bonheur[2]. » Qui est-ce qui a prononcé cette sentence? C'est Voltaire, et cette fois il a bien jugé; il s'est ainsi condamné lui-même et son œuvre, un an avant d'aller rendre compte à Dieu de l'abus qu'il avait fait de son talent.

En résumé, qu'y a-t-il dans la polémique de Voltaire contre les Saintes Écritures? Rien de neuf. Nous n'y

[1] *Histoire de la littérature ancienne et moderne*, trad. W. Duckett, 2 in-8°, Paris, 1829, t. II, p. 221-226.

[2] Lettre à Chastellux, 7 juin 1777, t. XIII, p. 407.

rencontrons aucune objection que nous n'ayons déjà rencontrée bien des fois dans cette histoire. Ce qu'il a de nouveau, ce qui lui appartient en propre, c'est son cynisme, relevé malheureusement par ce qui fit son succès, par son style et son esprit. Personne, avant lui, même parmi les païens, n'avait osé parler de la religion comme cet homme. Nous n'avons jamais devant nous un adversaire sérieux, nous avons affaire à un railleur et à un plaisant, à un baladin. La vérité n'est rien pour lui, le succès est tout. S'il parvient à faire détester la religion, cela lui suffit. Peu lui importent les moyens, bons ou mauvais. Il n'a qu'un but, donner un air ridicule à tout ce qui touche au Christianisme. Ses traits d'esprit sont souvent indécents, parce que son imagination est corrompue, mais il sait que ses défauts ne déplaisent pas à certains lecteurs, au contraire; et il ne recule devant aucune obscénité, il n'est arrêté par aucune infamie, pourvu qu'il fasse rire. Il se complaît dans la boue, et quand il a mis la main sur une ordure, il la tourne et la retourne en tous sens, comme il l'a fait pour ses honteux blasphèmes sur la naissance de Notre-Seigneur. Dans l'*Épître à Mme la marquise du Châtelet sur la calomnie*, dans le *Dictionnaire philosophique*, dans l'*Examen important de milord Bolingbroke*, dans l'*Histoire de l'établissement du Christianisme*[1], c'est toujours l'histoire fabriquée du *Toldot*

[1] Epître XLII (en 1733), *Œuvres*, t. II, p. 610; t. VII, art. *Généalogie* et *Ferme*, p. 624, 570; t. VI, p. 178, 588; t. IX, *L'homme aux quarante écus*, ch. VII, p. 463, 604.

Jesu ou le même texte falsifié et dénaturé du théologien Sanchez qu'il ressasse avec un nouveau plaisir.

Certes, une guerre si malhonnête fait honneur aux Écritures, tandis qu'elle couvre de honte son auteur. Quand on recourt à de tels moyens pour combattre la révélation, c'est parce qu'on sent bien qu'on ne peut lutter contre elle à armes loyales; on l'attaque en brigand, ne pouvant le faire en soldat. Il est vrai néanmoins que le brigand frappe et tue comme le soldat. Celui qui a lancé tant de traits contre la Bible a blessé, non pas le Christianisme, mais beaucoup de chrétiens de son époque, on n'en saurait disconvenir. Qu'il est loin cependant d'avoir atteint le but qu'il s'était proposé! Il se flattait d'avoir porté au catholicisme des coups plus redoutables que les fondateurs du protestantisme :

J'ai fait plus en mon temps que Luther et Calvin[1],

disait-il. Il se trompait. Il y a, sans doute, des Voltairiens, comme il y a des Luthériens et des Calvinistes, mais voltairianisme signifie impiété et non doctrine, quelque chose de vague, d'indécis, de divers, une tendance, une disposition d'esprit, et non une croyance. Luther et Calvin avaient des dogmes. Qui oserait parler des dogmes de Voltaire? Luther et Calvin avaient détruit, mais ils n'avaient pas tout renversé; je veux dire

[1] *Épître CXI à l'auteur du livre des trois imposteurs, Œuvres*, t. II, p. 650.

qu'ils avaient du moins encore une foi et qu'ils avaient conservé une partie de l'édifice de l'Église, c'est-à-dire de sa doctrine. Le chef des philosophes n'avait fait que démolir, il n'avait rien gardé :

Voltaire jette à bas tout ce qu'il voit debout.

Il partage donc le sort de tous les démolisseurs. Son œuvre est restée stérile et maudite[1], et son nom est justement réprouvé par les véritables amis du vrai et du bien. « Voltaire a été, dans la seconde partie de sa vie, l'adversaire, ou plutôt l'ennemi persévérant, infatigable du Christianisme, disait Royer-Collard à l'Académie française, en 1844. Si le Christianisme a été une dégradation, une corruption, s'il a fait l'homme pire qu'il n'était, Voltaire, en l'attaquant, a été un bienfaiteur du genre humain; mais si c'est le contraire qui est vrai, le passage de Voltaire sur la terre chrétienne a été une grande calamité[2]. »

[1] Voltaire sentait bien qu'il était faible, parce qu'il n'avait rien à mettre à la place du Christianisme. Cette idée le fâche, dans sa *Conclusion de l'Examen important de milord Bolingbroke*, t. VI, p. 213-214 : « Je conclus que tout homme sensé, tout homme de bien, doit avoir la secte chrétienne en horreur... Le seul Évangile qu'on doit lire, c'est le grand livre de la nature... Que mettrons-nous à la place? dites-vous. Quoi! un animal féroce a sucé le sang de nos proches : je vous dis de vous défaire de cette bête, et vous me demandez ce qu'on mettra à sa place? Vous me le demandez!... Vous avez le front de demander ce qu'il faut mettre à la place de vos fables! »

[2] De Barante, *Vie politique de Royer-Collard*, 2e édit. 1863, t. II, p. 531. Royer-Collard attachait tant d'importance à faire connaître son opinion sur Voltaire qu'il écrivit ces lignes pour l'Académie, l'année avant sa mort, « étant déjà malade. » *Ibid.*, p. 530.

Les réfutations des attaques de Voltaire contre la Bible furent nombreuses. Nous n'en mentionnerons ici qu'une seule[1]. L'abbé Guénée, dans ses *Lettres de quelques Juifs*, a relevé, avec autant d'esprit que de science et de solidité, les erreurs sans nombre[2], les contradictions[3], les calomnies[4], les falsifications[5], les contresens[6], les bévues[7], les supercheries[8], les mensonges[9], du chef des incrédules[10]. Nous ne pouvons que renvoyer à ce chef-d'œuvre de critique, qui ne laisse sans réponse aucune des accusations de l'ennemi de nos Livres Saints.

[1] Indiquons cependant, parmi ceux qui ont combattu Voltaire, Nonnotte, *Dictionnaire antiphilosophique*, 2 in-8°, 1767, et *Dictionnaire philosophique de la religion*, 4 in-12, 1772 (contre le *Dictionnaire philosophique*) ; du même, *Les erreurs de M. de Voltaire*, 2 in-12, 1762, etc. ; Larcher, qui a réfuté *La Philosophie de l'histoire*, dans *Supplément à la philosophie de l'histoire*, in-8°, 1769.

[2] Voir *Lettres de quelques Juifs à M. de Voltaire*, édit. de 1827, 5 in-18, Paris, t. I, p. 181, 188, 210, 219, 221, 223, 113, 344; II, 76 ; III, 22 et suiv. ; 238 ; IV, 346.

[3] *Ibid.*, t. I, 104, 116, 220, 235, 247, 326, 327, 374 ; II, 1 et suiv., 134 et suiv. ; 155 et suiv., etc., etc.

[4] *Ibid.*, t. I, 60, 226, 227, 235, 236, 246, 247 ; II, 224, 235, 376.

[5] *Ibid.*, t. I, 268 ; II, 185, 187, 330, 372, 393.

[6] *Ibid.*, t. II, 103 et suiv., 268, 269, 380 ; III, 159, 203, 205, 323 et suiv., 331.

[7] *Ibid.*, t. I, 232, 262, 326, 366 ; II, 3, 4, 36, 94, 109, 110, 302, 334, 372 ; III, 233, 234, 265, 344, 345 et suiv. ; IV, 306, 334 et suiv.

[8] *Ibid.*, t. II, 69, 224 et suiv., 323 ; III, 72, 360 et suiv.

[9] *Ibid.*, t. II, 69, 237, 376, 410 ; III, 172, 341, 346, 357, 141 et suiv., 284 et suiv. ; V, 6.

[10] L'abbé Guénée ne manque pas de relever aussi les inconvenances et les indécences trop fréquentes dans les écrits de Voltaire, *ibid.*, t. II, 229 ; III, 54, 239.

CHAPITRE III.

LES AUXILIAIRES DE VOLTAIRE.

Un panégyriste du chef des incrédules commence par les lignes suivantes le livre qu'il a intitulé *Le roi Voltaire :* « En ce temps-là, il était un roi qui s'appelait Voltaire. Son royaume n'avait ni commencement ni fin. Il succéda à Louis XIV et transmit son sceptre à Napoléon... Ses ministres furent tous de grands hommes, hormis les athées. Ils se nommaient : Diderot, d'Alembert, Buffon, Helvétius, Turgot, Condorcet[1]. » On doit ajouter comme auxiliaires J.-J. Rousseau et Montesquieu.

L'auteur du passage qu'on vient de lire a le tort de parodier l'Évangile, à l'exemple de son maître, mais il est malheureusement véritable que Voltaire exerça sur son siècle une sorte de royauté intellectuelle et qu'il eut à son service des ministres de talent et de nombreux sujets. Montesquieu et Rousseau ne firent point partie de sa cour ; ils n'en servirent pas moins ses idées ; Diderot,

[1] A. Houssaye, *Le roi Voltaire*, 5e édit., 1864, p. 1-2. — Cf. dans P. Lanfrey, *L'Église et les philosophes au XVIIIe siècle*, 2e édit., in-12, Paris, 1857, le chap. VII, *Formation de l'armée philosophique*, p. 140 et suiv

d'Alembert, Helvétius, d'Holbach, d'Argens, La Mettrie prirent place dans les rangs de son armée et y occupèrent les premiers postes. En un sens, le patriarche de Ferney fut bien le roi du XVIII[e] siècle. « Il eut l'art funeste, chez un peuple capricieux et aimable, de rendre l'incrédulité à la mode. Il enrôla tous les amours-propres dans cette ligue insensée; la religion fut attaquée avec toutes les armes, depuis le pamphlet jusqu'à l'in-folio, depuis l'épigramme jusqu'au sophisme[1]. »

Montesquieu (1689-1755), sans appartenir à la secte philosophique, en prépara l'avènement[2]. Il publia, à l'âge de trente-deux ans, sous le voile de l'anonyme, ses *Lettres persanes* (1721) dont le succès prodigieux montre combien ses contemporains étaient déjà malades. Ce qui en fit surtout la vogue, ce furent, avec les détails voluptueux qu'elles contiennent, les sarcasmes irréligieux qui y abondent. Aucun des ouvrages philosophiques qui donnèrent au XVIII[e] siècle son caractère impie n'avait encore vu le jour. Les *Lettres philosophiques* de Voltaire ne parurent que quatorze ans plus tard.

Montesquieu se moque dans son livre des commentateurs de l'Écriture Sainte. Son persan, Rica, étant allé visiter une grande bibliothèque, dans un couvent de dervis, c'est-à-dire de moines, rapporte ainsi sa conversation avec le Père bibliothécaire :

[1] Châteaubriand, *Génie du Christianisme*, in-12, Paris, 1868, p. 3.

[2] Voir A. Charaux, *L'esprit de Montesquieu, sa vie et ses principaux ouvrages*, in-12, Paris, 1885.

Mon père, lui dis-je, quels sont ces gros volumes qui tiennent tout ce côté de bibliothèque? — Ce sont, me dit-il, les interprètes de l'Écriture. — Il y en a un grand nombre! lui répartis-je : il faut que l'Écriture fût bien obscure autrefois et bien claire à présent. Reste-t-il encore quelques doutes? Peut-il y avoir des points contestés? — S'il y en a, bon Dieu! s'il y en a! me répondit-il : il y en a presque autant que de lignes. — Oui! lui dis-je, et qu'ont donc fait tous ces auteurs? — Ces auteurs, me répartit-il, n'ont point cherché dans l'Écriture ce qu'il faut croire, mais ce qu'ils croient eux-mêmes; ils ne l'ont point regardée comme un livre où étaient contenus les dogmes qu'ils devaient recevoir, mais comme un ouvrage qui pourrait donner de l'autorité à leurs propres idées : c'est pour cela qu'ils en ont corrompu tous les sens, et ont donné la torture à tous les passages. C'est un pays où les hommes de toutes les sectes font des descentes, et vont comme au pillage; c'est un champ de bataille où les nations ennemies qui se rencontrent livrent bien des combats, où l'on s'attaque, où l'on s'escarmouche de bien des manières[1].

Voilà les commentateurs bien habillés. L'exagération est flagrante. On sent que le Père bibliothécaire qui parle, c'est le Persan, c'est Montesquieu. Bien d'autres allusions renfermées dans d'autres pages sont encore plus gravement répréhensibles. L'auteur assure que, « dans l'état présent où est l'Europe, il n'est pas possible que la religion catholique y subsiste cinq cents ans[2]. » « Les *Lettres persanes*... contiennent

[1] *Œuvres complètes*, édit. Didot, in-4°, Paris, 1838, p. 91.
[2] Lettre CXVIII, p. 80. Cf. lett. LXXV, p. 52.

en germe toutes les idées importantes du siècle[1]. »

Montesquieu désavoua plus tard ses attaques contre la religion ; il demanda aux libraires qui réimprimaient les *Lettres persanes* d'en retrancher ce qu'il appelait ses *juvenilia*, et, dans les ouvrages qu'il publia pendant la seconde partie de sa vie, il fit l'éloge du Christianisme. Néanmoins ses derniers écrits, en particulier, son *Esprit des Lois*, contiennent encore des propositions condamnables. « Cet ouvrage, a écrit Voltaire, semble fondé sur la loi naturelle[2] et sur l'indifférence des religions : c'est là surtout ce qui lui fait tant de partisans et tant d'ennemis[3]. » Sur son lit de mort, Montesquieu disait : « J'ai toujours respecté la religion[4] ; la morale de l'Évangile est le plus beau présent que Dieu ait pu faire aux hommes. » Le magistrat mourant se flattait ; il n'avait pas toujours eu pour le Christianisme le respect qui lui est dû, et l'influence qu'il exerça sur les esprits fut trop souvent funeste. S'il plut aux gens instruits par sa sagesse apparente, il n'en est pas moins vrai qu'il commença l'œuvre de perdition. Un homme bien plus dangereux que lui, Rousseau, vint l'achever en trou-

[1] H. Taine, *L'ancien régime*, 1880, p. 330. Cf. p. 441, et voir *Lettres persanes*, 18, sur la pureté et l'impureté des choses ; 39, sur la mission de Mahomet ; 11 à 14, sur la nature de la justice ; 46, sur le véritable culte ; 98, sur les sciences modernes.

[2] Montesquieu cherche à se défendre contre ce reproche, *Défense de l'Esprit des lois*, Ire partie, 10e objection, *Œuvres*, édit. Didot, p. 535-536.

[3] *Lettres au prince de Brunswick*, t. VII, p. 574.

[4] Cela était vrai jusqu'à un certain point pour les ouvrages qu'il avait avoués comme siens.

blant par sa passion et par ses spécieux sophismes ceux que Voltaire avait fait rire et ceux que l'auteur de l'*Esprit des Lois* avait séduits[1].

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)[2] a exercé sur le XVIII[e] siècle une influence plus grande encore que Montesquieu. Il ne le cède qu'à Voltaire seul pour le mal qu'il a fait à ses contemporains. Sans éprouver pour le Christianisme et la révélation la même haine de sectaire que le patriarche de l'incrédulité, et avec un genre d'esprit différent, il n'en a pas moins combattu les Écritures, les miracles et les prophéties[3]. L'éloge qu'il a fait de l'Évangile et de la personne de Jésus-Christ est célèbre :



39. — J.-J. Rousseau.

Je vous avoue que la majesté des Écritures m'étonne, la sainteté de l'Évangile parle à mon cœur. Voyez les livres

[1] Villemain, *Tableau de la littérature au XVIII[e] siècle*, 1854, t. III, p. 174.

[2] Voir, Figure 39, une médaille de Jean-Jacques Rousseau, gravée par Dumarest. Grandeur de l'original. Cabinet des médailles de la Bibliothèque nationale. Dessinée par M. l'abbé Douillard. Au revers on lit : « La puissance législative appartient au peuple et ne peut appartenir qu'à lui. » Et tout autour de cette sentence, l'indication de l'ouvrage d'où elle est tirée : « *Contrat social*, liv. 3, chap. 1. »

[3] Cf. Ch. Borgeand, *J.-J. Rousseau's Religionsphilosophie*, in-8°, Genève, 1883.

des philosophes avec toute leur pompe; qu'ils sont petits près de celui-là! Se peut-il qu'un livre à la fois si sublime et si simple soit l'ouvrage des hommes? Se peut-il que celui dont il fait l'histoire ne soit qu'un homme lui-même? Est-ce là le ton d'un enthousiaste ou d'un ambitieux sectaire? Quelle douceur, quelle pureté dans ses mœurs! quelle grâce touchante dans ses instructions! quelle élévation dans ses maximes! quelle profonde sagesse dans ses discours! quelle présence d'esprit, quelle finesse et quelle justesse dans ses réponses! quel empire sur ses passions! Où est l'homme, où est le sage qui sait agir, souffrir et mourir sans faiblesse et sans ostentation? Quand Platon peint son juste imaginaire couvert de tout l'opprobre du crime, et digne de tous les prix de la vertu, il peint trait pour trait Jésus-Christ : la ressemblance est si frappante que tous les Pères l'ont sentie, et qu'il n'est pas possible de s'y tromper. Quels préjugés, quel aveuglement ne faut-il point avoir pour oser comparer le fils de Sophronisque au fils de Marie? Quelle distance de l'un à l'autre! Socrate, mourant sans douleur, sans ignominie, soutient aisément jusqu'au bout son personnage; et si cette facile mort n'eût honoré sa vie, on douterait si Socrate, avec tout son esprit, fût autre chose qu'un sophiste. Il inventa, dit-on, la morale; d'autres avant lui l'avaient mise en pratique; il ne fit que dire ce qu'ils avaient fait, il ne fit que mettre en leçons leurs exemples... Avant qu'il eût défini la vertu, la Grèce abondait en hommes vertueux. Mais où Jésus avait-il pris chez les siens cette morale élevée et pure dont lui seul a donné les leçons et l'exemple?... La mort de Socrate, philosophant tranquillement avec ses amis, est la plus douce qu'on puisse désirer; celle de Jésus expirant dans les tourments, injurié, raillé, maudit de tout un peuple est la plus horrible qu'on puisse craindre... Oui, si la vie et la mort de Socrate sont d'un

sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu. Dirons-nous que l'histoire de l'Évangile est inventée à plaisir? Mon ami, ce n'est pas ainsi qu'on invente; et les faits de Socrate, dont personne ne doute, sont moins attestés que ceux de Jésus-Christ. Au fond, c'est reculer la difficulté sans la détruire; il serait plus inconcevable que plusieurs hommes d'accord eussent fabriqué ce livre, qu'il ne l'est qu'un seul en ait fourni le sujet. Jamais des auteurs juifs n'eussent trouvé ni ce ton ni cette morale; et l'Évangile a des caractères de vérité si grands, si frappants, si parfaitement inimitables, que l'inventeur en serait plus étonnant que le héros [1].

Voilà un bel hommage rendu à Jésus-Christ et à l'Évangile. Il semble qu'après avoir écrit une telle page, l'auteur n'a plus qu'à se déclarer le disciple de celui dont il vient de proclamer la vie et la mort divines, mais il n'en est rien. Ce portrait de Notre-Seigneur se termine par ces mots : « Avec tout cela, ce même Évangile est plein de choses incroyables, de choses qui répugnent à la raison, et qu'il est impossible à tout homme sensé de concevoir ni d'admettre. » Que conclure alors? « Que faire au milieu de toutes ces contradictions? comme il le demande lui-même. Être toujours modeste et circonspect; respecter en silence ce qu'on ne saurait ni rejeter ni comprendre, et s'humilier devant le grand Être qui seul sait la vérité [2]. »

[1] *Émile*, l. IV, *Profession de foi du vicaire savoyard*, *Œuvres*, édit. Furne, 4 in-4°, 1846, t. II, p. 597.

[2] *Émile*, l. IV, *Œuvres*, t. II, p. 597-598.

Cette règle qu'il pose, Rousseau est bien loin de l'observer. Il n'est ni modeste ni circonspect; il ne respecte aucunement en silence ce qu'il ne saurait ni rejeter ni comprendre. Ce même vicaire savoyard qui vient de faire une telle profession de foi a commencé par rejeter en bloc toute révélation. Il condamne, au nom de la raison, tout ce qui est surnaturel. L'auteur de l'*Émile* est le rationaliste le plus déterminé et le plus intraitable. Il suppose un dialogue entre un personnage qu'il appelle « le raisonneur » et un croyant qu'il appelle « l'inspiré : »

Le Raisonneur. — Surnaturel! que signifie ce mot? Je ne l'entends pas.

L'Inspiré. — Des changements dans l'ordre de la nature, des prophéties, des miracles, des prodiges de toute espèce.

Le Raisonneur. — Des prodiges! des miracles! je n'ai jamais rien vu de tout cela [1].

Voilà le grand argument de Rousseau contre tout ce qui est surnaturel. Il n'a pas vu de ses propres yeux. Il refuse de s'en rapporter au témoignage des autres; il ne veut s'en rapporter qu'à lui-même :

Apôtre de la vérité, qu'avez-vous donc à me dire dont je ne reste pas le juge? — Dieu lui-même a parlé! Écoutez sa révélation. — C'est autre chose. Dieu a parlé! Voilà certes un grand mot. Et à qui a-t-il parlé? — Il a parlé aux hommes. — Pourquoi donc n'en ai-je rien entendu? — Il a

[1] *Émile,* l. IV, *Œuvres,* t. II, p. 592.

chargé d'autres hommes de vous rendre sa parole. — J'entends : ce sont des hommes qui vont me dire ce que Dieu a dit. J'aimerais mieux avoir entendu Dieu lui-même : il ne lui en aurait pas coûté davantage, et j'aurais été à l'abri de la séduction. — Il vous en garantit en manifestant la mission de ses envoyés. — Comment cela? — Par des prodiges. — Et où sont ces prodiges? — Dans les livres. — Et qui a fait ces livres? — Des hommes. — Et qui a vu ces prodiges? — Des hommes qui les attestent. — Quoi! toujours des témoignages humains! toujours des hommes qui me rapportent ce que d'autres hommes ont rapporté! Que d'hommes entre Dieu et moi[1].

Eh! sans doute, toujours des témoignages humains. L'histoire n'est qu'une suite de dépositions et de témoignages. Comment pouvons-nous connaître le passé, sinon par des témoignages humains? Nous ne les récusons pas, quand il s'agit de faits qui ne nous gênent point. Pourquoi les récuserions-nous, quand il en résulte que nous devons nous soumettre à Dieu et vivre selon ses lois, si Dieu a jugé à propos de nous faire ainsi connaître ses volontés? Il n'appartient pas à la créature de dire à son Créateur : Vous me parlerez à moi-même; vous ne me parlerez pas par intermédiaire. C'est à Dieu de commander comme il l'entend et à nous d'obéir. Mais tout Rousseau est là : mélange étonnant de raison et de déraison. A ses attaques contre la révélation chrétienne, l'archevêque de Paris, Christophe de Beaumont répondit avec autant de bon sens que de justesse :

[1] *Émile*, l. IV, *Œuvres*, t. II, pp. 589.

Pour que cette plainte fût sensée, il faudrait pouvoir conclure que la révélation est fausse dès qu'elle n'a point été faite à chaque homme en particulier; il faudrait pouvoir dire : Dieu ne peut exiger de moi que je croie ce qu'on m'assure qu'il a dit, dès que ce n'est pas directement à moi qu'il a adressé sa parole. Mais n'est-il donc pas une infinité de faits, même antérieurs à celui de la révélation chrétienne, dont il serait absurde de douter? Par quelle autre voie que par celle des témoignages humains l'auteur lui-même a-t-il donc connu cette Sparte, cette Athènes, cette Rome dont il vante si souvent et avec tant d'assurance les lois, les mœurs et les héros? Que d'hommes entre lui et les événements qui concernent les origines et la fortune de ces anciennes républiques! Que d'hommes entre lui et les historiens qui ont conservé la mémoire de ces événements! Son scepticisme n'est donc ici fondé que sur l'intérêt de son incrédulité[1].

Rousseau prétendait néanmoins être chrétien, tout en rejetant la révélation : il traçait ainsi la voie à ces nombreux rationalistes qui, de nos jours, se targuent également d'être chrétiens, tout en refusant de croire aux dogmes du Christianisme. Il répond à l'archevêque de Paris :

Monseigneur, je suis chrétien, et sincèrement chrétien, selon la doctrine de l'Évangile. Je suis chrétien, non comme un disciple des prêtres, mais comme un disciple de Jésus-Christ. Mon maître a peu subtilisé sur le dogme et beau-

[1] *Mandement de Mgr l'archevêque de Paris, portant condamnation d'un livre qui a pour titre Émile,* dans les *Œuvres* de J.-J. Rousseau, t. II, p. 751.

coup insisté sur les devoirs : il prescrivait moins d'articles de foi que de bonnes œuvres; il n'ordonnait de croire que ce qui était nécessaire pour être bon[1].

Le sophiste oublie que Jésus disait aussi : « Que celui qui n'écoute pas l'Église soit regardé comme un païen et un publicain[2]. » On ne saurait être disciple de Jésus-Christ en arrachant de l'Évangile les pages qui nous déplaisent et en ne conservant que celles qui nous agréent. De bonne foi, qui oserait soutenir aujourd'hui que Jean-Jacques fut chrétien?

Rousseau ne ressemble point cependant à Voltaire. Il ne fait pas comme lui à la révélation et aux Écritures une guerre de détails et de broussailles, il veut les attaquer dans leurs fondements mêmes; il ne rit pas, il ne plaisante pas, il raisonne, et il raisonne avec subtilité, souvent avec éloquence. Sans doute il ne saisit qu'un côté de la question, comme tous les sophistes, et il est ainsi dans le faux, mais il a de la passion et du feu. Il parle avec une chaleur qui entraîne et qui peut faire illusion sur ses paradoxes et ses sophismes. Pour un esprit sérieux, la lecture de ses livres est plus dangereuse que celle de Voltaire[3]. Cet esprit faux et malade[4] a les apparences d'un

[1] *Lettre à M. de Beaumont, Œuvres,* t. II, p. 772.

[2] Matth., XVIII, 17.

[3] « J.-J. Rousseau, l'un des plus dangereux sophistes de notre siècle, et cependant le plus dépourvu de véritable science, de sagacité et surtout de profondeur, avec une profondeur apparente qui est toute dans les mots. » J. de Maistre, *Soirées de Saint-Pétersbourg,* 2e Ent., 2 in-8o, Paris, 1822, t. I, p. 81. Cf. H. Taine, *L'Ancien régime,* 1880, p. 354-355.

[4] « Que Rousseau soit mort fou, ce qui s'appelle fou, personne

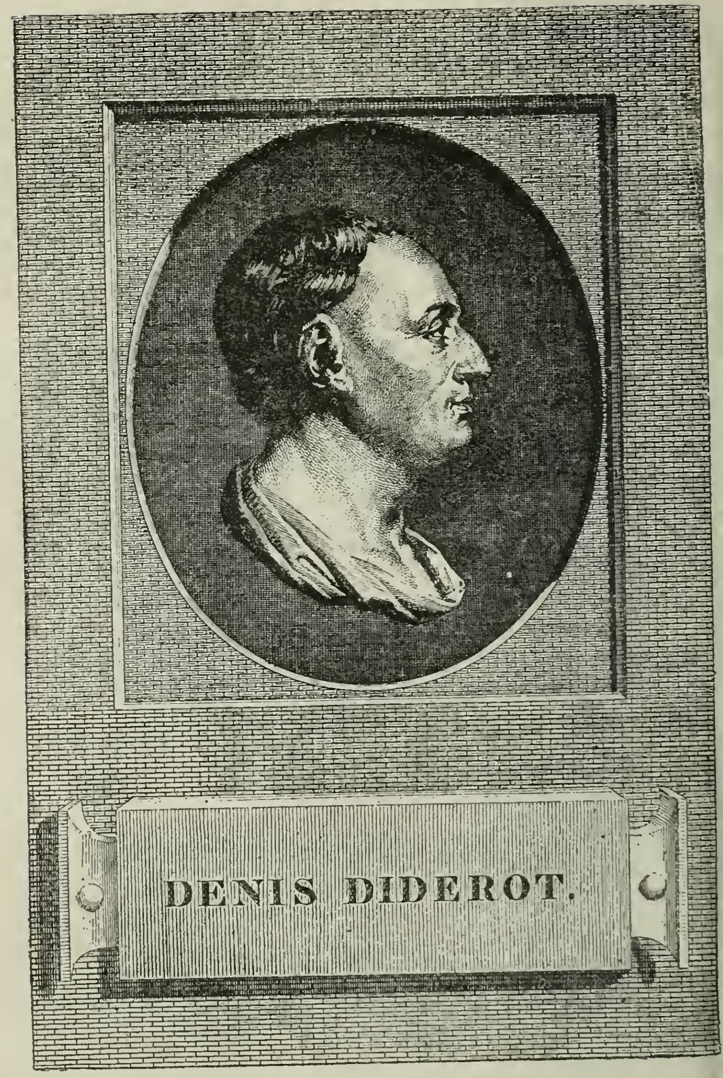
dialecticien et il enserre dans ses rets ceux qui ne sont point rompus aux subtilités de la dialectique. Jean-Jacques complète de la sorte son grand ennemi, le patriarche de Ferney, dans l'œuvre de démoralisation du XVIIIe siècle. Nul n'a mieux senti que lui la faiblesse des philosophes, nul ne les a jugés avec plus de justice, et nul pourtant ne les a mieux secondés!

Je consultai leurs philosophes, je feuilletai leurs livres, j'examinai leurs diverses opinions; je les trouvai tous fiers, affirmatifs, dogmatiques, même dans leur scepticisme prétendu, n'ignorant rien, ne prouvant rien, se moquant les uns des autres; et ce point commun à tous me parut le seul sur lequel ils ont raison... Ils sont sans vigueur en se défendant. Si vous pesez les raisons, ils n'en ont que pour détruire; si vous comptez les voix, chacun est réduit à la sienne; ils ne s'accordent que pour disputer [1].

Comment celui qui a ainsi flagellé les philosophes a-t-il donc pu penser comme eux et parler comme eux? Il est vrai cependant que si ses paradoxes sur l'origine des sociétés, sur l'homme sauvage, sur la bonté native

aujourd'hui ne l'ignore ni n'en doute. » F. Brunetière, *La folie de J.-J. Rousseau,* dans la *Revue des deux mondes*, 1er février 1890, p. 683. Cf. A. Bougeault, *Étude sur l'état mental de J.-J. Rousseau*, Paris, 1883; P. J. Möbius, *J.-J. Rousseau's Krakheitsgeschichte,* Leipzig, 1889. Le Dr Möbius, qui n'avait jamais lu les œuvres de Rousseau, ayant lu les *Confessions* en médecin et en physiologiste, a reconnu dans cet écrit les signes caractéristiques de l'aliénation mentale.

[1] *Œuvres*, t. II, p. 567.



40. — Denis Diderot.

de notre nature, sur l'éducation sont de lui [1], ses idées sur la révélation, les Écritures, les miracles, les prophéties sont celles des déistes anglais et des philosophes ses contemporains. Sur tous ces points, l'auteur de l'*Émile* n'est qu'un écho, et partage les erreurs de son temps. Il en a les idées comme les mœurs [2].

Après Voltaire, Montesquieu et Rousseau, le personnage le plus important parmi les incrédules du XVIIIe siècle fut Denis Diderot [3]. Montesquieu et Rousseau étaient des soldats indépendants dans la guerre entreprise contre la révélation. Diderot, fils d'un coutelier de Langres (1713-1784) [4], fut comme un des ministres

[1] Ce fut surtout par son *Contrat social* et par ses idées politiques que Rousseau fit du mal à la société et à la religion. D'après lui, « rien n'est plus contraire » que le Christianisme « à l'esprit social. » « Une société de vrais chrétiens ne serait plus une société d'hommes, etc. » La philosophie avait tellement perverti l'esprit public au XVIIIe siècle que de si grossières erreurs furent acceptées les yeux fermés. *Œuvres*, t. I, p. 696, 697.

[2] La comtesse de Boufflers, qui avoue, à sa honte, qu'elle lui avait rendu un culte, le qualifie d' « animal immonde, » après avoir lu « les infames mémoires de Rousseau intitulés *Confessions*. » *Lettre à Gustave III*, du 1er mai 1782, publiée par Geffroy, *Gustave III et la cour de France*, 2 in-8°, Paris, 1867, t. I, p. 402. La comtesse de Boufflers était l'amie commune de Rousseau et de Hume, et c'est elle qui avait recommandé à ce dernier le citoyen de Genève. On sait comment Rousseau répondit mal à l'hospitalité de Hume.

[3] Sur Diderot, voir P. Janet, *Les maîtres de la pensée moderne*, p. 333-361 ; Damiron, *Mémoire sur Diderot*, dans les *Séances et travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*, t. XXI, 1852, p. 9-40, 97-133, 237-363.

[4] Voir, Figure 40, le portrait de Diderot, d'après le frontispice des *Œuvres de Denis Diderot, publiées sur les manuscrits de l'auteur*, par Jacques-André Naigeon. A Paris, chez Desray et Deterville. An VII-1798. — *J-B. Greuze del. C. S. Gaucher incid.*

de Voltaire, mais un de ces ministres qui ont leurs idées et leur politique personnelle et qui ne négligent rien pour les faire triompher. Ainsi qu'il arrive fréquemment aux chefs de parti, le patriarche de l'incrédulité avait trop de succès. Il aurait voulu parfois s'arrêter en route. Alors on n'avait aucune envie de lui obéir. Un jour vint où il fut dépassé; on le jugea trop timide; il ne parut plus que comme un arriéré, qui gardait encore au fond de son âme le préjugé de Dieu [1]. Le scepticisme et l'impiété avaient fait de tels progrès à Paris qu'ils étaient devenus l'incrédulité complète. On ne se contenta plus de railler la religion, la morale et l'Écriture, on railla Dieu lui-même. L'athéisme eut ses apôtres. Le chef de cette croisade sacrilège, ce fut Diderot. Il représenta la seconde période du XVIIIe siècle, le passage du déisme à la négation de la divinité. Non seulement il composa de nombreux écrits et de toute sorte pour propager ses idées, mais les philosophes ne publièrent rien où il n'eût mis la main, comme le *Système de la nature,* le *Code de la nature,* toute la

[1] H. Walpole, dans sa *Correspondance*, nouv. édit., 3 in-8°, Londres, 1837, t. II, p. 313, écrit de Paris à Gray, le 19 novembre 1765 : « Leur doctrine avouée (des philosophes) est l'athéisme; vous ne sauriez croire avec quelle effronterie... Voltaire lui-même ne les satisfait plus. Une de leurs dames prosélytes me disait de lui : *Il est bigot, c'est un déiste.* » Ces derniers mots sont en français dans Walpole. Du reste, « Voltaire lui-même, le grand prédicateur du déisme, en prose et en vers, finit par mettre en problème tout ce qu'il avoit si longtemps affirmé. Voyez les Lettres de Memmius (t. VI, p. 74, édit. Didot), et d'autres écrits de sa vieillesse. » La Harpe, dans les *Instructions pour un pécheur,* Dijon, 1820, p. 227.

bibliothèque polémique du baron d'Holbach, les chapitres les plus hardis d'Helvétius, l'*Histoire philosophique* de Raynal, la *Correspondance* de Grimm. Après Voltaire et Rousseau, quoiqu'il fût loin d'avoir leur talent, Diderot est donc celui qui a combattu avec le plus d'ardeur la religion révélée.

Diderot marque le dernier degré de la marche de la philosophie française au XVIIIe siècle. En effet, c'est lui qui fut le véritable centre, l'âme, non seulement de l'*Encyclopédie*, mais encore du *Système de la nature* et de plusieurs autres ouvrages écrits dans le même esprit. Il a beaucoup plus agi en secret qu'ouvertement; il était infiniment supérieur à Voltaire et à Rousseau, en ce qu'il était plus libre qu'eux de toute vanité d'auteur, et qu'il était uniquement occupé d'atteindre le but qu'il avait en vue. Ce qui l'animait, c'était une haine vraiment fanatique, non seulement contre le Christianisme, mais encore contre toute espèce de religion. L'opinion favorite de cette secte est que la religion n'est qu'un amas de superstitions grossières, qu'elle n'est que le produit accidentel de la crainte, inspirée par les révolutions de la nature, dont la terre porte encore les traces si visibles, aux restes d'une race d'hommes à moitié désorganisés. Dans plusieurs de leurs ouvrages, ces philosophes n'ont pas honte de prononcer le nom d'athéisme, et ils disent ouvertement que, pour que l'espèce humaine devienne réellement heureuse, il faut que l'athéisme soit érigé en système généralement dominant[1].

[1] F. Schlegel, *Histoire de la littérature ancienne et moderne*, traduct. W. Duckett, 1829, t. II, p. 234-235.

La littérature anglaise inspira tout d'abord Diderot. Il y prit ses premières vues encyclopédiques, ses idées nouvelles en critique et en philosophie. Ce qu'il lui demanda avant tout, ce fut l'irréligion. Il traduisit d'abord le traité de Shaftesbury, *Sur le mérite et la vertu*[1]. Puis, il publia sous le voile de l'anonyme un recueil plus hardi de *Pensées philosophiques* (1746)[2]. Il y est encore déiste, mais il déclare une guerre assez ouverte aux miracles[3], au dogme et à la morale[4]. Il alla plus loin dans sa *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient* (1749) ; il y descend jusqu'à l'athéisme. Elle le fit

[1] *Essai sur le mérite et la vertu, traduit de l'anglais de milord Shaftesbury*, 1745. Avant la publication de cet écrit, Diderot avait fait paraître quelques autres traductions d'ouvrages anglais. L'*Essai sur le mérite* est une traduction libre, avec des notes qui lui appartiennent en propre.

[2] *Les Pensées philosophiques*, lors de leur apparition, furent attribuées à Voltaire. Le Parlement les condamna au fer. On les réimprima sous le titre d'*Étrennes des esprits forts*. Boudier de Villemer en fit une réfutation à laquelle il donna aussi le titre de *Pensées philosophiques*, 4 vol., nouvelle édition, Liège, 1789.

[3] Pensée XLI, *Œuvres*, Amsterdam, 1782, t. II, p. 33. Dans l'Addition aux *Pensées*, 1770 (*Œuvres*, édit. Brière, t. I, 1812, in-8°), l'auteur est devenu beaucoup plus hardi. Il dit en toutes lettres, p. 248 : « Prouver l'Évangile par un miracle, c'est prouver une absurdité par une chose contre nature. » Et p 247 : « Le dieu des chrétiens est un père qui fait grand cas de ses pommes et fort peu de ses enfants, etc. » *Pensées XXI* et *XVI*.

[4] Un fait caractéristique montre quels progrès avait faits dès lors l'impiété. En 1748, François-Vincent Toussaint, né à Paris vers 1715, mort à Berlin en 1772, à 57 ans, publia son livre des *Mœurs*, in-12. Le Parlement jugea l'ouvrage assez mauvais pour le faire brûler publiquement par la main du bourreau, et il est, en effet, réellement condamnable, mais la secte philosophique le jugea trop réservé et donna à l'auteur le surnom de capucin.

enfermer à Vincennes. L'aveugle de Sanderson qu'il fait parler objecte contre l'existence de Dieu : « Vous me citez des prodiges que je n'entends point..., si vous voulez que je croie en Dieu, il faut que vous me le fassiez toucher[1]. » Il soutient aussi que « la morale des aveugles est fort différente de la nôtre, » et que « celle d'un sourd différerait encore de celle d'un aveugle. »

Désormais Diderot ne cessa plus de faire la guerre à Dieu et à la révélation, dans sa *Réfutation de Maupertuis,* dans ses *Pensées sur l'Interprétation de la nature* (1754), dans ses romans, plus dangereux que ses traités philosophiques, dans sa *Promenade du sceptique,* dans son *Rêve de d'Alembert,* exposé de ses idées rationalistes. *L'Interprétation de la nature* imitée de Bacon fut comme le *Novum organum* de l'athéisme au XVIII[e] siècle. Elle était néanmoins fort peu claire, semblable en cela à la plupart des autres ouvrages de l'auteur[2]. L'obscurité de son langage était telle qu'on l'avait surnommé le « Lycophron de la philosophie, » par allusion à ce poète grec, disant de sa *Prophétie de Cassandre,* qu'il s'engageait à être pendu, s'il se rencontrait quelqu'un de capable d'expliquer son poème. Ce style ténébreux, sillonné de temps en temps de vives lueurs, fut néanmoins une des

[1] *Œuvres philosophiques*, Amsterdam, 1782, t. II, p. 48.

[2] Exemple : « La véritable manière de philosopher, dit-il, c'eût été d'appliquer l'entendement à l'entendement; l'entendement et l'expérience au sens ; le sens à la Nature ; la Nature à l'investigation des instruments ; les instruments à la recherche et à la perfection des arts qu'on jetterait au peuple pour lui apprendre à respecter la philosophie. » *Pensée XVIII, Œuvres*, 1782, t. II, p. 18.

causes du succès de Diderot. On prenait pour de la profondeur ce qui était inintelligible, et l'on était ébloui par les éclairs qui jaillissaient de ces sombres nuages. Cet incrédule joignait à une vive imagination un goût très prononcé pour les abstractions. Par un mélange bizarre, il était enthousiaste et terre à terre, il avait des illuminations subites et des moments d'aveuglement; ce matérialiste était épris de l'idéal, cet athée était passionné pour l'infini; il aurait pris volontiers la nature entière pour un être vivant, animé et pensant. C'était là tout à la fois sa force et sa faiblesse. Immoral à l'extrême[1], fanatique d'impiété, Voltaire appelait le Christianisme l'infâme, lui appelle les chrétiens « atroces[2], » et écrit ces deux vers :

Et ses mains ourdiraient les entrailles du prêtre
Au défaut d'un cordon pour étrangler les rois [3].

L'œuvre qui contribua le plus à la réputation de Diderot, parmi les philosophes, ce fut l'*Encyclopédie*[4], cette lourde machine de guerre, destinée à accabler sous son poids la religion révélée. Il en conçut le projet avec son

[1] Sur l'immoralité *otahitienne* de Diderot, « capable de faire dresser les cheveux, » voir Taine, *L'ancien régime*, 9e édit., 1880, p. 285. Cf. p. 337-338, 378-379.

[2] *Pensées phil., addition,* pensée LVIII, *Œuvres*, édit. Brière, t. II, p. 255.

[3] *Les Eleutéromanes*, *Œuvres*, Paris, 1798, t. XV, p. 495. Naigeon cherche en vain à justifier ces deux vers, p. 489, note.

[4] *L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, arts et métiers,* par une société de gens de lettres, mis en ordre par Diderot et quant à la partie mathématique par d'Alembert. 17 volumes in-folio de texte et 11 volumes de planches.

ami d'Alembert et, malgré tous les obstacles qui se dressèrent sur sa route, il le réalisa et le mena jusqu'au bout[1]. Il en rédigea lui-même neuf cent quatre-vingt-dix articles. Ce fut entre les mains des incrédules un puissant engin de perversion. Les défauts de l'ouvrage étaient palpables. Diderot lui-même avouait que c'était « un gouffre où des espèces de chiffonniers jetèrent pêle-mêle une infinité de choses mal vues, mal digérées, bonnes, mauvaises, incertaines et toujours incohérentes. » Mais qu'importe? La foi de plusieurs sombrait dans ce gouffre. C'est tout ce qu'on voulait. Le scepticisme, le matérialisme, l'athéisme s'y étalent quelquefois, plus souvent s'y cachent ou s'y déguisent et n'en sont que plus dangereux. L'abbé Bergier s'était chargé de la partie théologique; on répandit dans les autres parties les erreurs qu'on ne pouvait glisser dans celle-là; on attaqua la révélation et l'Écriture à propos d'histoire, de géographie et même de grammaire et de géométrie[2]. A mesure que les volumes se multiplièrent, l'impiété se donna plus libre carrière. Il est difficile de dire tout le mal que fit l'*Encyclopédie*. Diderot se vante d'avoir dans ce recueil « l'univers pour école et le genre humain pour pupille[3]. » Un dictionnaire rempli d'er-

[1] Le *Prospectus de l'Encyclopédie*, rédigé par Diderot, est de 1750. Les deux premiers volumes de l'*Encyclopédie* parurent en 1751, le 17e et dernier volume du texte en 1765, le 11e et dernier volume de planches en 1772. Dès 1757 elle avait quatre mille souscripteurs.

[2] *Journal historique et littéraire*, 15 avril 1785, t. CLXX, p. 575-584 (B. N., L 2c 62A).

[3] Voir Villemain, *Tabl. de la litt. au XVIIIe siècle*, t. III, p. 190.

reurs est l'instrument de propagande le plus pernicieux. Tout le monde le consulte, les demi-savants vont y puiser sans cesse, et comme la plupart sont incapables d'y discerner le vrai du faux, le poison s'insinue insensiblement dans l'âme et y fait à la longue les plus funestes ravages. Aussi bientôt l'incrédulité ne connut-elle plus de frein, à tel point qu'elle scandalisait les étrangers les moins prudes. Horace Walpole écrivait de France, en 1765 : « J'ai dîné aujourd'hui avec une douzaine de savants, et quoique tous les domestiques fussent là pour nous servir, la conversation a été beaucoup plus libre, même sur l'Ancien Testament, que je ne l'aurais souffert à ma propre table en Angleterre, n'y eût-il eu pour l'écouter qu'un valet de pied[1]. »

La réputation de Diderot, presque oubliée dans la première partie de notre siècle, tend à revivre de nos jours[2] et il se trouve des admirateurs pour louer ses talents et ses mérites philosophiques[3]. Tous ces éloges ne pourront lui enlever ses défauts. M. Taine en fait avec justice le premier de cette génération d'esprits « où l'équilibre mental n'est plus exact. Diderot, dit Voltaire, est *un four trop chaud qui brûle tout ce qu'il cuit;* ou plutôt, c'est un volcan en éruption qui, pendant quarante ans, dégorge les idées de tout ordre et de

[1] *Correspondance*, Londres, 1837, t. II, p. 293-294.

[2] Cf. P. Janet, *Les Maîtres de la pensée moderne*, in-8°, Paris, 1883, p. 333 et suiv.

[3] Ce fougueux incrédule faisait, dit-on, élever sa fille, qu'il aimait beaucoup, dans des principes religieux. Voltaire lui en fait un reproche, Lettre à Damilaville, 30 janvier 1767, *Œuvres*, t. XII, p. 742. Il y appelle Diderot Toupla.

toute espèce, bouillonnantes et mêlées, métaux précieux, scories grossières, boues fétides; le torrent continu se déverse à l'aventure, selon les accidents du terrain, mais toujours avec l'éclat rouge et les fumées âcres d'une lave ardente. Il ne possède pas ses idées, mais ses idées le possèdent; il les subit... Tout déborde chez lui, hors du cratère trop plein, sans choix, par la première fissure ou crevasse qui se rencontre..., en larges coulées qui roulent aveuglément sur le versant le plus escarpé du siècle. Non seulement il descend ainsi jusqu'au fond de la doctrine antireligieuse et antisociale, avec toute la raideur de la logique et du paradoxe, plus impétueusement et plus bruyamment que d'Holbach lui-même, mais encore il tombe et s'étale dans le bourbier du siècle qui est la gravelure, et dans la grande ornière du siècle qui est la déclamation. Dans ses grands romans, il développe longuement l'équivoque sale ou la scène lubrique. La crudité chez lui n'est point atténuée par la malice ou recouverte par l'élégance. Il n'est ni fin ni piquant... Vous voyez en lui un plébéien... que les mœurs du temps ont introduit dans un souper de viveurs à la mode. Il y prend le dé de la conversation, conduit l'orgie, et par contagion, par gageure, dit à lui seul plus d'ordures et plus de « gueulées » que tous les convives[1]. »

L'auxiliaire principal de Diderot dans la publication

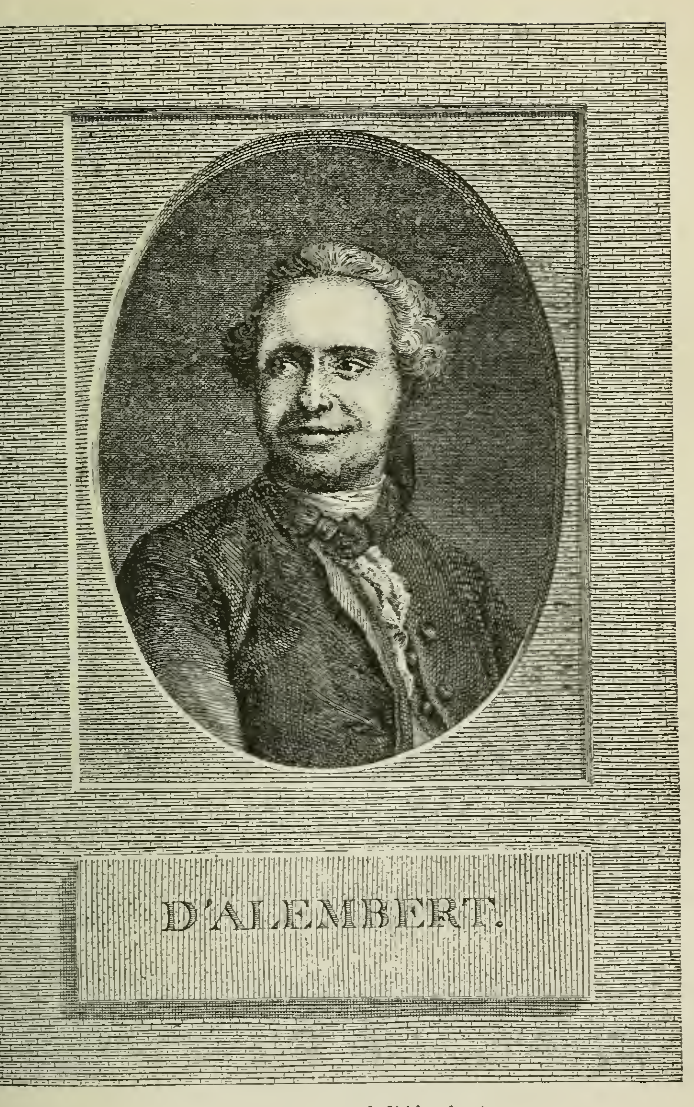
[1] H. Taine, *L'ancien régime*, 9e édit., 1880, p. 348-349. Pour la bibliographie sur Diderot, voir ses *Œuvres complètes*, édit. Garnier, 20 in-8o, Paris, 1875-1877, t. xx, p. 141-146.

de l'*Encyclopédie* fut Jean Le Rond d'Alembert (1717-1783), fils naturel du chevalier Destouches et de Mme de Tencin [1]. D'Alembert est le savant de la secte philosophique. Il eut de la valeur comme mathématicien et comme géomètre. Sa liaison avec Voltaire commença vers 1745 et il s'établit entre l'un et l'autre une correspondance très suivie. D'Alembert fut spécialement chargé de la partie scientifique de l'*Encyclopédie* [2]. Il publia en 1759 des *Éléments de philosophie*, dans lesquels il se montra moins agressif que plusieurs autres incrédules de son temps, mais où il fit profession ouverte de scepticisme en religion et en métaphysique [3]. A la mort du patriarche de Ferney, « il usurpa, dit Grimm, la souveraineté de l'illustre Église dont Voltaire avait été le chef et le soutien, » c'est-à-dire qu'il se mit à la tête du parti des incrédules. Par caractère, il n'avait ni la hardiesse ni l'emportement de celui à qui il succédait; dans sa correspondance, il se peint lui-même comme un homme « qui donne des soufflets en faisant semblant de faire des révérences; » cependant s'il était modéré en

[1] Voir, Figure 41, le portrait de d'Alembert, reproduction de la gravure de N.-F. Maviez, 1788, d'après le tableau de de la Tour.

[2] D'Alembert a écrit le *Discours préliminaire* de l'*Encyclopédie*, le morceau le mieux réussi qui soit sorti de sa plume. Il travailla à l'*Encyclopédie* jusqu'en 1759, où le privilège qui avait été accordé à l'ouvrage fut retiré. Diderot resta dès lors seul chargé de la direction. — Cf. Damiron, *Mémoire sur d'Alembert*, dans les *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, t. XXVII, 1854, p. 65-127, 227-282.

[3] Les œuvres philosophiques et littéraires de d'Alembert ont été publiées par Bastien, 18 in-8o, Paris, 1805, et dans une meilleure édition (compacte), par Bossange, 5 in-8o, Paris, 1821.



41. — Jean Le Rond d'Alembert.

apparence, ses attaques contre le Christianisme n'en étaient pas au fond moins violentes, et ses lettres à Voltaire montrent quels étaient ses vrais sentiments : il applaudit aux sarcasmes du grand moqueur et il s'évertue à lui fournir des moyens pour ruiner la révélation.

Autour de d'Alembert et de Diderot se groupe tout un essaim d'impies qui, avec moins de talent, ont souvent plus d'audace. Un grand nombre sont soufflés par eux et ne sont en quelque sorte que leur écho, l'abbé de Prades, Raynal[1], d'Holbach, Lamettrie et bien d'autres. L'abbé de Prades (1720-1782) avait écrit sous leur inspiration une thèse qu'il soutint en Sorbonne en 1751. Elle fit beaucoup de bruit, parce qu'elle fut comme le premier coup de clairon dans la guerre ouverte contre le Christianisme. Jusque-là on ne l'avait attaqué que clandestinement, à mots couverts. Cette thèse fut le signal des hostilités déclarées. Le porte-voix des philosophes osait avancer que « Moïse est le plus hardi des historiens » et que les « miracles de Jésus-Christ ressemblaient à ceux d'Esculape[2]. » Faire soutenir leurs idées par un prêtre, sous les voûtes de la vieille Sorbonne, était pour les philosophes une bonne fortune. Diderot écrivit lui-même la troisième partie de l'*Apologie* de l'abbé de Prades, destinée à soutenir cette thèse scandaleuse.

[1] Sur Raynal, voir le remarquable article de Durozoir, dans la *Biographie universelle* de Michaud, t. XXXVII, 1824, p. 168-183.

[2] Voir Duvernet, *Vie de Voltaire*, p. 327. L'abbé de Prades se rétracta le 6 avril 1754, sur les conseils de l'évêque de Breslau.

Une fois le premier coup de feu tiré, la mêlée s'engage. C'est une vraie saturnale d'infamies et de blasphèmes. Les productions impies se multiplient et foisonnent. On dirait un égout engorgé dont le trop plein déborde et empeste l'air. Damilaville, ce « gobe-mouches de la philosophie, » comme l'appelait d'Holbach, publie, sous le nom de Boulanger, *Le Christianisme dévoilé ou Examen des effets de la religion chrétienne* (1767), ouvrage que Voltaire lui-même, correspondant et ami de l'auteur, appelait « l'impiété dévoilée[1]. » De tous côtés, on voit « se produire avec une déplorable profusion les vieilles doctrines d'athéisme, de matérialisme, d'intérêt personnel, que les Grecs et les Romains avaient jugées contemporaines de toutes les époques d'affaiblissement social[2]. » L'*Esprit* d'Helvétius est du plat matérialisme, le *Système de la nature* (1770) du baron d'Holbach est, d'après le mot de Voltaire, « exécrable en morale[3]. » Tous ces ennemis de la religion et de la morale sont en même

[1] C'est ce que Voltaire avait écrit sur le titre de son exemplaire, comme le rapporte Marguerit (qui possédait cet exemplaire annoté de la main du patriarche de Ferney), dans la *Biographie universelle*, 1855, t. x, p. 74. Beaucoup de critiques ont attribué à tort au baron d'Holbach *Le Christianisme dévoilé*. Cet ouvrage fut imprimé à Nancy, quoique le titre porte le nom de Londres.

[2] Villemain, *Tableau de la litt. au XVIII[e] siècle*, t. III, p. 188.

[3] Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. *Dieu*, sect. IV, t. VII, p. 427. Cf. t. II, p. 655. Outre le *Système de la nature*, d'Holbach publia beaucoup d'autres écrits irréligieux, *De l'imposture sacerdotale*, 1767; *Examen critique de la vie et des ouvrages de saint Paul*, 1770; *Histoire critique de Jésus-Christ*, 1770, avec l'épigraphe : *Ecce homo*, etc. Il traduisit aussi plusieurs ouvrages de Collins, de Toland et d'autres incrédules anglais.

temps des ennemis des Écritures et de Jésus-Christ, qu'ils vilipendent dans leurs œuvres.

On peut voir par Helvétius, dit Schlegel, quels furent les résultats que cette philosophie produisit sur la vie[1]; car, lorsque cet écrivain présenta l'égoïsme, la vanité et les jouissances des sens comme les seuls ressorts, comme la seule chose réelle dans la vie, et comme le seul but raisonnable d'un homme éclairé, on se borna à dire qu'il avait deviné le secret général de l'univers[2]. Suivant la doctrine d'Helvétius, ce n'était point l'esprit qui différenciait l'homme des animaux, car tout est matière suivant lui[3], mais les mains et les doigts; avantage que le singe partage évidemment à quelques égards avec l'homme. A cette époque, quelques philosophes commencèrent même à douter réellement de cette différence entre l'homme et le singe[4].

[1] La Révolution seule put ouvrir les yeux à plusieurs. « Lorsqu'en 1788, disait La Harpe, je repoussais ici (au Lycée) les sophismes d'Helvétius par les mêmes arguments, cette démonstration, quoiqu'elle parût sensible, ne produisit pas cependant la même impression qu'aujourd'hui (5 avril 1797). C'est qu'on n'y voyait encore que des erreurs de spéculation qu'on croyait assez indifférentes; mais depuis que ce qui semblait un jeu d'esprit est devenu, selon l'expression heureuse d'un orateur étranger (Burke), une *doctrine armée*, on a senti toute la perfide subtilité de cette espèce de poison, après les déchirements et les convulsions qui en ont été les effets. » *Lycée*, Dijon, 1820, t. I, p. CXXX-CXXXI.

[2] C'est Mme du Deffant qui fit cet éloge de l'ouvrage d'Helvétius.

[3] On fit courir, au moment de la publication du livre de l'*Esprit*, plusieurs couplets, où l'on disait entre autres choses :

Admirez tous cet auteur-là,
Qui de l'ESPRIT intitula
Un livre qui n'est que matière,
Laire, lanlaire, etc.

[4] *Hist. de la litt.*, trad. Duckett, t. II, p. 232-233.

Ainsi toutes ces attaques contre la révélation, si elles avaient triomphé, auraient rabaissé l'homme au-dessous même du paganisme, au niveau de la brute. Les excès de la Révolution et les crimes de la Terreur, dont la responsabilité première remonte aux philosophes qui les avaient inconsciemment préparés, montrent en traits de sang quelles sont les conséquences de ces théories rationalistes qui suppriment le surnaturel. En dégradant l'homme, on introduit dans la société les mœurs et les habitudes des bêtes : c'est la guerre du fort contre le faible, la violence et l'oppression, le règne de Fouquier-Tinville et du bourreau. Si l'homme n'est plus religieux, ce qui lui reste en plus des animaux ne sert qu'à le rendre plus méchant et plus nuisible.

Le déisme anglais finit par les rêveries de l'auteur de l'*Ecce Homo*[1]; le philosophisme français finit par les rêveries de l'auteur de l'*Origine de tous les cultes*. Cet ouvrage, dans le principe, devait faire partie de l'*Encyclopédie méthodique*, où il aurait été à sa place. Les circonstances le firent publier à part, et il eut pour parrain le club des Cordeliers, qui en demanda et en surveilla l'impression, en pleine Terreur (1794). L'auteur offrit son livre à la Convention et l'assemblée lui accorda une mention honorable. C'était justice[2]. Personne ne lui reconnaît plus aujourd'hui de valeur criti-

[1] Voir plus haut, p. 188.

[2] Voir la notice sur Dupuis, en tête de l'*Abrégé de tous les cultes*, 4e édit., in-12, Paris, 1822, p. 14. Pour l'époque de l'impression, voir *Origine de tous les cultes*, 3 in-4°, Paris, 1794, t. III, note *i*, p. 355.

que, mais il n'en a pas moins une importance réelle dans l'histoire de la guerre des incrédules contre les Saintes Écritures, non seulement à cause de l'accueil et du succès extraordinaire que lui fit l'impiété, mais aussi parce qu'il inaugure un nouveau genre d'attaques contre la Bible et la révélation, celui de l'explication de la religion chrétienne par des mythes solaires et naturels. L'auteur de cet ouvrage, Charles-François Dupuis (1742-1809), en prit la première idée dans le poème de Nonnus, *Les Dionysiaques,* destinées à chanter les exploits de Dionysos ou Bacchus. Dupuis analyse longuement les quarante-huit chants du poète grec, et il recherche l'origine des signes par lesquels on figure le zodiaque[1]. Frappé de la forme bizarre de ces signes, laquelle ne correspond pas actuellement à la configuration véritable des constellations qu'ils représentent, il suppose que ce tableau du ciel, pour les douze mois de l'année, doit correspondre à l'état de la terre et aux travaux de l'agriculture, dans le pays où ces signes ont été inventés et à l'époque où on les a employés pour la première fois. Partant de cette idée, il croit reconnaître que l'Égypte est le lieu d'origine des douze signes du zodiaque et pense qu'ils figuraient l'état du ciel, tel que le voyaient les habitants des bords du Nil, il y a quinze à seize mille ans. Voilà la première et la principale base du système mythologique de Dupuis[2]. Son hypothèse

[1] *Origine de tous les cultes*, 1794, t. II, p. 27-94.

[2] Dupuis s'imagina l'avoir irréfutablement établi et avoir ainsi renversé à jamais, en 1806, la chronologie biblique par son *Mémoire sur le zodiaque de Denderah*. Ce mémoire fit grand bruit et amena

est en contradiction avec la chronologie biblique, que personne encore n'avait songé à attaquer sérieusement; mais dans l'esprit de son auteur, elle a bien d'autres conséquences; elle peut expliquer, en particulier, l'origine de la plupart des divinités du paganisme[1].

Dupuis exposa pour la première fois ses idées dans divers articles du *Journal des Savants,* qui parurent de 1777 à 1781 et furent réunis ensuite en corps d'ouvrage, sous le titre de *Mémoire sur l'origine des constellations et sur l'explication de la Fable par l'astronomie*[2]. D'après lui, la simple théorie des levers et des couchers du soleil et des étoiles, représentés dans les planisphères sous la figure d'hommes et d'animaux, est l'origine de toutes les fables, de toutes les aventures merveilleuses et chimériques qui remplissent les *Métamorphoses* d'Ovide et les recueils mythologiques. Quelques-unes de ses explications de détail sont plausibles et peuvent être acceptées comme vraies; l'erreur de son système est dans son exagération et dans l'application

la publication d'une multitude de brochures. L'auteur (*Zodiaque de Dendra* (sic), à la suite de l'*Abrégé de l'origine de tous les cultes*, 4e édit., 1822, p. 570) date ce monument de l'an 1468 avant J.-C.; or, il est postérieur à notre ère et du temps des empereurs romains. Voir *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Comptes-rendus*, 1877, p. 394; Letronne, *Œuvres choisies*, IIe série, t. I, p. 435.

[1] Dupuis se considère comme l'inventeur de cette explication, mais elle est bien plus ancienne que lui. Elle se trouve déjà, par exemple, dans Macrobe, qui lui a donné d'assez longs développements dans ses *Saturnales*.

[2] Ce Mémoire fut publié aussi séparément, in-4o, 1781. Bailly l'a réfuté dans son *Histoire de l'astronomie*, t. V.

outrée qu'il en fait à toutes les religions, sans en excepter la religion chrétienne. Son grand ouvrage de l'*Origine de tous les cultes ou la Religion universelle*[1], l'un des écrits les plus violents, pour le fond et pour la forme, qu'aient publiés les philosophes, n'eut pas d'autre but que de montrer dans le ciel l'origine de toutes les erreurs de la terre, la clef de tous les mystères de l'antiquité, l'explication de tous les arcanes de la superstition, et en particulier de la superstition chrétienne. Ce dernier point était une des fins principales que se proposait Dupuis :

Nous attachons d'autant plus d'importance à prouver que Bacchus et Hercule ne sont que le dieu Soleil, adoré chez tous les peuples sous un nom différent, *qu'il en résultera une conséquence infiniment précieuse*, savoir : qu'on écrivit autrefois l'histoire de la nature et de ses phénomènes, comme on écrivit depuis celle des hommes, et que le soleil surtout fut le principal héros de ces romans merveilleux, sur lesquels la postérité ignorante a été grossièrement trompée. Si le lecteur reste bien convaincu de cette vérité, *il admettra sans peine notre explication de la légende solaire, connue chez les chrétiens sous le nom de vie de Christ, qui n'est qu'un des mille noms du dieu Soleil*, quelle que soit

[1] Trois volumes in-4° et un Atlas, ou 12 volumes in-12, an III (1794). Les deux éditions n'en forment en réalité qu'une seule, tirée différemment. L'édition in-4° est à deux colonnes. Dupuis a fait lui-même un *Abrégé de l'origine de tous les cultes*, in-8°, Paris, an VII (1798). Destutt de Tracy (1754-1836) a publié un autre Abrégé plus méthodique. Le P. Brunet a exposé clairement les idées de Dupuis, dans le *Parallèle des religions*, 5 in-4°.

l'opinion de ses adorateurs sur son existence comme homme[1].

Ainsi l'auteur de l'*Origine de tous les cultes* ne dissimule pas son dessein. Il ne croit pas à la révélation, il ne croit qu'au culte de la nature. « Nous n'examinerons pas si la religion chrétienne est une religion révélée, dit-il; il n'y a plus que les sots qui croient aux idées révélées et aux revenants. » Il ne discutera pas non plus la prétention des chrétiens qui voient « en Christ un homme inspiré, un fils de Dieu, un Dieu lui-même, crucifié pour nos péchés : oui, c'est un dieu qu'il leur faut, un dieu qui ait mangé autrefois sur la terre et qu'on mange aujourd'hui[2]. » Voilà à quel langage s'abaisse Dupuis! Laissant donc de côté les croyances des chrétiens, il cherchera seulement à leur apprendre ce qu'ils adorent en réalité. Eh bien! « le héros des légendes connues sous le nom d'évangiles est le même héros qui a été chanté avec beaucoup plus de génie dans les poèmes sur Bacchus, sur Osiris, sur Hercule, sur Adonis, etc.[3]. » Le Christ est donc le dieu Soleil, objet du culte de tous les peuples. La secte qui l'adore est une secte mithriaque, qui a pris le nom de chrétienne. « De toutes les formes du culte rendu au Soleil, c'est avec

[1] *Abrégé de l'origine de tous les cultes*, 4[e] édit., in-12, Paris, 1822, p. 154. Nous citerons souvent l'*Abrégé*, de préférence à l'ouvrage complet, parce qu'il est plus net et plus catégorique.

[2] *Ibid.*, p. 281, 282. L'Eucharistie semble avoir particulièrement mis hors de lui l'auteur de l'*Origine de tous les cultes*. Ce qu'il en dít, p. 510-511, est incroyable.

[3] *Abrégé de l'origine de tous les cultes*, p. 283.

celle des Perses que la secte de Christ semble avoir plus de ressemblance. C'est pourquoi nous nous attacherons à les développer et à en faire saisir les rapports avec la religion chrétienne, qui semble être une branche de la religion de Zoroastre[1]. » Le Christ est le même qu'Horus, fils de l'Isis égyptienne; il est aussi le même que Mithra, nom que les Perses donnaient au dieu Soleil[2]. » Il est le Soleil, puisqu'il est appelé le réparateur :

Le réparateur est l'être physique, qui doit rétablir le désordre physique..., le Soleil, qui au printemps rend au jour son empire sur les ténèbres qu'avait étendues sur la terre le Serpent d'automne. C'est lui qui revêt nos campagnes des ornements, dont les froids de l'hiver les avaient dépouillées... Christ... a tous les caractères que la mysticité et l'astrologie donnaient au Dieu Soleil, et cela dans les deux époques principales de sa vie, savoir son Incarnation et sa Résurrection, les deux grands mystères proposés à la croyance des peuples. Inexplicables dans toute autre théorie que la nôtre, ils reçoivent ici un sens clair et... naturel[3]... L'incarnation de Christ n'est devenue nécessaire que parce qu'il fallait réparer le mal introduit dans l'univers par le serpent qui séduisit la première femme et le premier homme... Le mal introduit dans le monde est l'hiver. Quel en sera le réparateur? Le dieu du printemps, ou le soleil dans son passage sous le signe de l'agneau, dont le Christ des chrétiens prend les formes, car il est l'agneau qui répare les malheurs du monde, et c'est sous cet emblème qu'il est repré-

[1] *Origine de tous les cultes*, 1794, t. III, ch. II, p. 41.
[2] *Ibid.*, t. I, p. 153; t. III, p. 42.
[3] *Origine de tous les cultes*, t. II, ch. II, p. 37-38.

senté dans les monuments des premiers chrétiens... Lorsque l'astre du jour, atteignant la balance et le serpent céleste ou les signes d'automne, passe dans l'autre hémisphère, alors il livre par sa retraite nos régions aux rigueurs de l'hiver, aux vents impétueux et à tous les ravages que le génie malfaisant des ténèbres exerce dans le monde. Il ne reste plus à l'homme d'espoir que dans le retour du soleil au signe printanier ou à l'agneau, premier des signes. Voilà le réparateur qu'il attend [1].

Christ est donc le Soleil. Il est aussi Mithra, nom du soleil chez les Perses. Dupuis prétend prouver cette identité de la manière suivante :

Mithra et Christ naissaient le même jour (au solstice d'hiver, le 25 décembre), et ce jour était celui de la naissance du soleil. On disait de Mithra qu'il était le même Dieu que le soleil; et de Christ, qu'il était la lumière qui éclaire tout homme qui vient au monde. On faisait naître Mithra dans une grotte, Bacchus et Jupiter dans un antre, et Christ dans une étable. C'est un parallèle qu'a fait saint Justin lui-même. Ce fut, dit-on, dans une grotte que Christ reposait lorsque les mages vinrent l'adorer. Mais qu'étaient les mages? Les adorateurs de Mithra ou du soleil. Quels présents apportent-ils au Dieu naissant? Trois sortes de présents consacrés au soleil par le culte des Arabes, des Chaldéens et des autres Orientaux... Quel nom donnent les prophètes à Christ? Celui d'Orient. L'Orient, disent-ils, est son nom. C'est à l'orient, et non pas en Orient, qu'ils voient son image. En effet, la sphère des mages et des Chaldéens peignait, dans les

[1] *Abrégé de l'origine de tous les cultes*, p. 284, 289, 301.

cieux, un jeune enfant naissant, appelé Christ et Jésus; il était placé dans les bras de la vierge céleste ou de la vierge des signes, celle-là même à qui Ératosthène donne le nom d'Isis, mère d'Horus. A quel point du ciel répondait cette vierge des sphères et son enfant? A l'heure de minuit, le 25 décembre, à l'instant même où l'on fait naître le dieu de l'année, le soleil nouveau ou Christ, au bord oriental, au point même où se levait le soleil du premier jour[1].

Dupuis continue ses rapprochements entre le Christ et le soleil, la vie du Christ et la course du soleil, pendant de longues pages, où il répète toujours les mêmes affirmations[2]. Il conclut enfin :

Après avoir, j'ose dire, démontré que l'incarnation de Christ est celle du soleil, que sa mort et sa résurrection ont également le soleil pour objet..., je viens à la grande question de savoir si Christ a existé oui ou non. Si dans cette question on entend demander si le Christ, objet du culte des chrétiens, est un être réel ou un être idéal, évidemment il est un être réel, puisque nous avons fait voir qu'il est le soleil. Rien, sans doute, de plus réel que l'astre qui éclaire tout homme venant au monde. Il a existé, il existe encore et il existera longtemps. Si l'on demande s'il a existé un homme charlatan ou philosophe, qui se dit être Christ, et qui ait établi sous ce nom les antiques mystères de Mithra, d'Adonis, etc., peu importe à notre travail qu'il ait existé ou non. Néanmoins nous croyons que non[3].

[1] *Abrégé de l'origine de tous les cultes*, p. 505-506.

[2] Dans plusieurs de ces pages, on trouve des emprunts faits à Voltaire. Voir, en particulier, p. 314-316.

[3] *Ibid.*, p. 373.

Rien, en effet, ne garantit à Dupuis l'existence individuelle du Christ, ni le témoignage des chrétiens, ni le témoignage des païens[1]. Il n'a donc pas existé, autrement que dans la mythologie. Il en est de même de ses Apôtres. Ce sont les douze signes du zodiaque. Pierre est « le vieux Janus, avec ses clefs et sa barque, à la tête des douze divinités, des douze mois, dont les autels sont à ses pieds[2]. »

Dupuis explique l'Apocalypse comme il a expliqué les Évangiles. Il est le premier qui en ait trouvé le véritable sens. Bossuet et Newton n'y ont rien compris. « Tous deux partirent d'une hypothèse fausse, savoir que c'était un livre inspiré. Aujourd'hui qu'il est reconnu par tous les bons esprits qu'il n'y pas de livre inspiré[3], etc. » L'auteur de l'*Origine de tous les cultes* a découvert que l'Apocalypse est un ouvrage phrygien[4], exposant les mystères de la secte phrygienne, un « monument de l'initiation ancienne aux mystères du Soleil vainqueur, sous la forme d'agneau... Elle emprunte à chaque instant les formes monstrueuses des emblèmes astronomiques[5]. »

[1] *Abrégé de l'origine de tous les cultes*, p. 374.

[2] *Ibid.*, p. 280.

[3] *Ibid.*, p. 532. Cf. *Origine de tous les cultes*, t. III, p. 187.

[4] *Origine de tous les cultes*, t. III, p. 226. — Voici le titre que Dupuis donne à cette partie de son travail, dans son grand ouvrage : *Examen d'un ouvrage phrygien contenant la doctrine apocalyptique des initiés aux mystères de la Lumière et du Soleil Équinoxial du Printemps, sous le symbole de l'Agneau ou d'Aries, premier des douze Signes* (*Origine de tous les cultes*, t. III, p. 185).

[5] *Ibid.*, t. III, p. 30.

Il devait venir un temps marqué par les destins, dit Théopompe, où Ahriman, après avoir amené la peste et la famine serait entièrement détruit. Alors la terre, sans inégalité, devait être le séjour d'hommes heureux, vivant sous la même loi, et revêtus de corps transparents; c'est là qu'ils devaient jouir d'un bonheur inaltérable sous l'empire d'Ormusd ou du dieu de la lumière. Qu'on lise l'Apocalypse, et l'on se convaincra que c'est l'idée théologique qui fait la base de tout cet ouvrage. Tous les détails mystérieux qui l'enveloppent ne sont que l'échafaudage de cet unique dogme, mis en action et comme en spectacle dans les sanctuaires des initiés aux mystères de la lumière ou d'Ormusd. Toute cette décoration théâtrale et merveilleuse est empruntée des images du ciel ou des constellations qui président aux révolutions du temps, et qui ornent le monde visible, des ruines duquel la baguette du prêtre va faire sortir le monde lumineux, dans lequel passeront les initiés, ou la terre sainte et la Jérusalem céleste [1].

Tel est le système de Dupuis sur l'origine de tous les cultes en général et de la religion chrétienne en particulier; telle est son interprétation des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. On le voit, ce n'est qu'une suite de rêveries, de rapprochements imaginaires; il est impossible de trouver d'autre nom pour le caractériser; et ces rêveries sont odieuses autant qu'impies.

La production la plus monstrueuse de ce système athée (du philosophisme) est cette explication mythologique du Christianisme, suivant laquelle le Christ, simple symbole

[1] *Abrégé de l'origine de tous les cultes*, p. 533-534.

astronomique, n'a jamais existé en réalité, et qui fait correspondre les douze Apôtres aux douze signes du Zodiaque[1].

On a de la peine à comprendre qu'un savant ait exposé d'une manière sérieuse de pareilles imaginations. Pour penser et parler ainsi, il faut avoir l'esprit faussé. Mais s'il peut y avoir quelque chose de plus étonnant que ce système, c'est qu'il se soit rencontré des gens assez crédules pour l'accepter. Or il s'en est rencontré, et en grand nombre, Volney, entre autres[2]. L'œuvre de Dupuis eut du succès et, quoique mal composée, lourdement écrite, elle eut plusieurs éditions. On sentit même le besoin de la réfuter. Il y eut des réfutations sérieuses[3] et des réfutations plaisantes. Elle n'en méritait point d'autres que ces dernières. L'une d'elles est restée célèbre et a été souvent réimprimée, c'est celle de J.-B. Pérès, bibliothécaire de la ville d'Agen, *Comme quoi Napoléon n'a jamais existé* (1827)[4]. L'auteur y prouve sa thèse avec plus d'esprit que Dupuis et

[1] F. Schlegel, *Hist. de la littér.*, 1829, t. II, p. 235.

[2] Dans les *Ruines* et ailleurs. Pour la réfutation de Volney, cf. [M]artin d[e] N[oirlieu], *Études d'un philosophe chrétien*, in-8°, Paris, 1823, p. 313-414.

[3] *La vérité et la sainteté du Christianisme vengées contre les blasphèmes et les folles erreurs d'un livre intitulé : Origine de tous les cultes*, par l'auteur de l'*Apologie de la Religion* (B. Lambert, dominicain, dont le nom de famille était De la Plaigne), in-8°, Paris, 1796. Voir (J.-B. Fabry), *Le Spectateur français au XIXe siècle ou Variétés morales et littéraires*, 12 in-8°, Paris, 1805-1812. Le t. X, 1810, p. 14-54, contient une analyse de l'ouvrage sus-indiqué.

[4] *Comme quoi Napoléon n'a jamais existé*, 10e édit., par Monod, in-32, Paris, 1864 (B. N., L 51 b, 4838 D).

non moins de solidité. Napoléon est le soleil, qui se lève à l'orient et va mourir au couchant; ses quatre frères sont les quatre saisons; ses douze maréchaux sont les douze signes du zodiaque; tous les traits de son histoire sont empruntés à la légende solaire.

Nous pouvons clore avec Dupuis l'histoire du philosophisme au XVIIIe siècle. Quoique le mot du comte de Maistre : « Le XVIIIe siècle n'est réellement fini que dans les almanachs, » soit vrai en un sens, le philosophisme est bien mort avec l'époque qui l'avait vu naître. Il a légué au nôtre une partie de son esprit et non la meilleure; mais nos incrédules ne sont pas seulement les héritiers de Voltaire, ils sont surtout les disciples des rationalistes d'outre-Rhin. Le maître actuel de l'incrédulité en France, M. Ernest Renan désavoue le patriarche de Ferney comme ancêtre[1]. Aujourd'hui, c'est au nom de la critique et dela science qu'on fait la guerre aux Écritures. Ce sont bien en réalité les idées des philosophes qu'on professe, mais elles ont fait le voyage d'Allemagne et c'est de là qu'elles nous reviennent démarquées, transformées et plus venimeuses sous leur appareil scientifique.

L'arbre a donc porté ses fruits. « Tout ce que je vois, écrivait Voltaire en 1764, jette les semences d'une ré-

[1] « Au XVIIe et au XVIIIe siècle, la critique, arrêtée en France par l'esprit étroit des théologiens, ou égarée par l'inintelligence qui caractérise en histoire l'école de Voltaire, etc. » E. Renan, *Études d'hist. relig.*, 1857, p. 77. « Voltaire, si faible comme érudit, Voltaire, qui nous semble si dénué du sentiment de l'antiquité, à nous autres qui sommes initiés à une méthode meilleure..., [fait une] réponse mauvaise en soi..., réponse arriérée à une science arriérée. » *Id.*, *Les Apôtres*, 1866, p. LVII.

volution qui arrivera immanquablement, et dont je n'aurai pas le plaisir d'être témoin. Les Français arrivent tard à tout, mais enfin ils arrivent. La lumière s'est tellement répandue de proche en proche, qu'on éclatera à la première occasion; et alors ce sera un beau tapage. Les jeunes gens sont bien heureux, ils verront de belles choses[1]. » Le bonheur de ces jeunes gens consista à périr sur la guillotine. Cette sanglante métamorphose d'un âge d'or décevant en Terreur ouvrit les yeux à bien des aveugles. Trente ans après la date de la lettre de Voltaire, que nous venons de rapporter, en 1794, l'un de ses plus fervents admirateurs, celui que le patriarche de Ferney appelait « son fils[2], » La Harpe était enfermé en prison avec bien d'autres victimes. « Il eut beau chercher des consolations dans cette philosophie qu'il avait tant prônée, il n'y trouvait qu'un vide affreux. Abandonné, privé de tout, même de livres, il tombait dans l'abattement,... quand une personne pieuse avec laquelle il eut le bonheur de faire connaissance dans sa prison, chercha à le consoler... Cette vertueuse personne n'avait à lui offrir (pour le distraire) que le seul livre qu'elle eût à sa disposition, et ce livre ne convenait guère à un vétéran de la philosophie du siècle; c'était la Bible. Cependant La Harpe le prend et l'ouvre par désœuvrement. Il lit. Les premiers mots l'étonnent, la suite le confond, l'ensemble le transporte d'admiration.

[1] Lettre à Chauvelin du 2 avril 1764, *Œuvres*, t. xii, p. 461.

[2] Voir Peignot, *Recherches sur la vie et les ouvrages de M. de La Harpe*, en tête du *Lycée*, Dijon, 1820, t. i, p. xxxi. Sur l'admiration de La Harpe pour Voltaire, voir *ibid.*, t. ii, p. 9, 44, etc.

Eh quoi, s'écrie-t-il, je ne connaissais pas ce livre ! il contient tout ce qui peut exciter la curiosité humaine, tout ce qui peut la satisfaire. C'est un chef-d'œuvre ; jamais l'esprit de l'homme n'a pu concevoir ni s'exprimer ainsi ; oui, ce livre est divin ! Et La Harpe est converti[1]. »

Si tous les incrédules d'alors ne lurent point l'Écriture comme La Harpe, ils furent du moins les témoins, quand ils ne furent pas les victimes, de ce « beau tapage » qu'avait prédit Voltaire, et cela suffit pour opérer leur conversion. La révolution était l'œuvre des philosophes. Leur triomphe fut leur perte. On vit trop clairement à la lueur des incendies où menaient leurs principes[2]. Jamais, depuis qu'elle avait été donnée au monde, l'Écriture n'avait été aussi indignement traitée, même par les païens ; jamais, depuis que les Apôtres avaient prêché le Christianisme, la religion révélée n'avait subi tant d'outrages ; jamais, depuis que le paganisme avait succombé sous le poids de ses hontes et de son immoralité

[1] *Ibid.*, p. CXVIII-CXIX.

[2] Voir dans A. de Tocqueville, *L'ancien régime et la Révolution*, in-8°, Paris, 1856, l. III, le chapitre Ier intitulé : « Comment, vers le milieu du XVIIIe siècle, les hommes de lettres devinrent les principaux hommes politiques du pays, et des effets qui en résultèrent, » p. 233-248. Voir aussi H. Taine, *Les Origines de la France contemporaine, L'ancien régime*, 9e édit., in-8°, Paris, 1880, liv. III et IV, p. 221-361. Tous les philosophes n'étaient pas aussi aveuglés qu'on se l'imagine communément sur les conséquences prochaines de leurs principes. Dès 1771, L. S. Mercier, surnommé le « singe de Jean-Jacques, » traçait, dans *L'an deux mille quatre cent quarante*, le programme d'une religion et d'un culte semblables à ceux des Théophilanthropes et il intitulait son chapitre XVII : *Pas si éloigné qu'on le pense.* In-8°, Londres, 1771, p. 100 et suiv. (B. N., L 3c 38). Cf. Taine, *ibid.*, p. 326, 376.

mise à nu par les docteurs de l'Église, on n'avait osé aussi effrontément faire revivre ce qu'il y avait de plus ignominieux dans les mœurs païennes et nier avec Diderot les principes les plus fondamentaux et les plus clairs de la morale; jamais peut-être depuis qu'il existait des hommes, personne n'avait eu l'audace ou plutôt la folie de saper les bases mêmes de l'ordre social en condamnant toute religion et tous les antiques liens de la société. Les déistes anglais, qui avaient d'abord inspiré les philosophes, ne couvraient point la révélation d'odieuses injures; ils conservaient ou affectaient de respecter la religion naturelle, ils n'avaient garde de porter la main sur l'ordre établi. Parmi les séides de Voltaire, au contraire, c'était à qui frapperait de plus grands coups et accumulerait plus de ruines. Diderot ne croit pas à la vertu; il déclare la chasteté inutile; la fidélité conjugale sans motif. O sainteté de l'Évangile! Combien de telles aberrations vous vengent de ceux qui vous insultent! Morelly, dans son *Code de la nature* (1755)[1], pose comme article premier : « Rien n'appartiendra singulièrement ni en propriété à personne[2]. » La raison en est celle-ci :

[1] *Code de la nature, ou le véritable esprit de ses lois de tout temps négligé et méconnu*, in-12, 1775. Ce livre fut attribué à Diderot et inséré dans l'édition des *Œuvres* de ce dernier publiée à Amsterdam, 5 in-8°, 1773. La Harpe le crut aussi de Diderot, et il l'a longuement réfuté dans sa *Philosophie du XVIIIe siècle*, 2 in-12, Dijon, 1821, t. II, p. 88 et suiv. C'est du *Code de la nature* que Babœuf tira ses principes révolutionnaires.

[2] *Code de la nature*, IVe partie, *Lois fondamentales*, I, édit. de Villegardelle (réimpression complète), avec l'analyse [et l'éloge] du système social de Morelly, in-18, Paris, 1841, p. 152.

La propriété est « détestable. » En conséquence, celui qui tentera de la rétablir « sera enfermé pour toute sa vie comme fou furieux et ennemi de l'humanité[1]. » A l'âge de cinq ans, tous les enfants seront enlevés à leur famille et élevés en commun aux frais de l'État, d'une façon uniforme[2]. La Convention elle-même recula devant l'application de tels principes et ce n'est que plus tard qu'on devait les reprendre et les glorifier. Ils étaient d'ailleurs le fruit naturel des doctrines de Rousseau[3] et des encyclopédistes. Le plus grand ennemi de l'erreur, c'est l'erreur elle-même; elle devient

[1] *Ibid.*, *Lois pénales*, I, p. 175. Cf. 1re partie, p. 54.

[2] *Ibid.*, IVe partie, *Lois d'éducation*, IV, p. 170. On a trouvé un projet analogue dans les papiers de Saint-Just. H. Taine, *L'Ancien régime*, 9e édit., 1880, p. 325.

[3] Mallet du Pan écrivait en 1799 dans le *Mercure britannique* (*Du degré d'influence qu'a eu la philosophie française dans la Révolution*), t. II, p. 362-363 : « [Rousseau] a eu cent fois plus de lecteurs que Voltaire dans les conditions mitoyennes et inférieures... C'est lui seul qui a inoculé chez les François la doctrine de la souveraineté du peuple et de ses conséquences les plus extrêmes. J'ai entendu, en 1788, Marat lire et commenter le *Contrat social* dans les promenades publiques aux applaudissements d'un auditoire enthousiaste. J'aurais peine à citer un seul révolutionnaire qui ne fût transporté de ces théorèmes anarchiques et qui ne brûlât du désir de les réaliser. Ce *Contrat social*, qui dissout les sociétés, fut le Coran des discoureurs apprêtés de 1789, des Jacobins de 1790, des républicains de 1791 et des forcenés les plus atroces. » Lacretelle parle de même, *Dix ans d'épreuve pendant la révolution*, in-8°, Paris, 1842, p. 21-22. Voir d'autres preuves, H. Taine, *L'ancien régime*, 1880, p. 415.

Je règne sur des lieux ravagés par mes mains,

aurait pu s'écrier la philosophie, assise au milieu des ruines, dit Mallet du Pan, *loc. cit.*, p. 342.

victime de ses propres excès. Au commencement du XIXe siècle, les attaques contre la révélation furent donc bien loin d'avoir parmi nous l'éclat et la violence qu'elles avaient eus pendant la seconde moitié du XVIIIe siècle; aucun livre impie, capable de faire sensation, ne parut en France pendant cette période. C'était sans doute en partie marasme, fatigue et dégoût, mais c'était aussi, pour une bonne part, réveil de l'esprit religieux, sous l'influence de la publication du *Génie du Christianisme* de Châteaubriand et des efforts des vrais chrétiens.

Cependant tandis que l'incrédulité sommeillait ou languissait en France, elle se développait en Allemagne, d'une manière effrayante. La philosophie avait porté son poison au delà du Rhin, sous la protection du roi de Prusse, Frédéric II, et elle y avait fait de grands ravages.

Frédéric II n'était pas seulement incrédule; il avait l'aversion du Christianisme et mettait son plaisir à lui faire du mal. Dès qu'il fut monté sur le trône, il s'entoura d'impies; c'est ainsi qu'il appela immédiatement à sa cour le marquis d'Argens (1704-1771), l'un des plus grossiers matérialistes de son siècle, le traducteur du discours de l'empereur Julien contre les chrétiens, l'auteur des *Lettres juives,* des *Lettres chinoises,* des *Lettres cabalistiques,* tout autant de pamphlets irréligieux[1]. Le roi philosophe aurait voulu avoir près de lui les princi-

[1] Ils sont imprimés dans les *Œuvres* du marquis d'Argens, 24 in-12, 1768. L'auteur se convertit à sa mort. Voir sur lui un *Mémoire* de Damiron, dans les *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, t. XXXV, 1856, p. 5-40, 243-291.

paux incrédules français. Quand la publication de l'ouvrage matérialiste de La Mettrie (1709-1751), l'*Homme machine* (1748)[1], l'eut fait chasser de la Hollande, Frédéric II s'empressa de lui offrir un asile ; il le reçut avec beaucoup d'honneurs, le retint auprès de sa personne et fit enfin lui-même son éloge funèbre. L'abbé de Prades, après le scandale qu'il avait donné en Sorbonne, devint aussi son lecteur à Berlin (1752). Nous avons vu précédemment comment le monarque incrédule avait également attiré chez lui son ami Voltaire et l'avait encouragé et excité dans son impiété. La capitale de la Prusse vit aussi dans ses murs Helvétius (1765), d'Alembert et même l'abbé Raynal.

Les résultats de l'apostolat royal en faveur de l'incrédulité ne se firent pas attendre. L'impiété fut bientôt à la mode. Avant l'avènement de Frédéric II, le déisme anglais travaillait déjà les esprits, le philosophisme acheva l'œuvre de perversion. Un savant allemand de cette époque, Laukhard, nous a raconté lui-même l'effet que produisait dans sa patrie la lecture des œuvres de Voltaire :

Je n'appris de Voltaire qu'à railler, car d'autres livres, en particulier celui de Tindal, m'avaient déjà mis en état d'apprécier sainement, selon ma manière de voir les choses, les dogmes et la religion de l'Église[2]. Assurément j'ai goûté un plaisir infini à lire le poète français qui fait peut-être plus de mal à la religion des prêtres avec son esprit tantôt fin,

[1] Leyde, 1748.
[2] Voir plus haut, p. 194-195.

tantôt grossier, que tous les livres des déistes anglais et allemands ensemble. Les Anglais partent des principes et ils cherchent à convaincre leurs lecteurs par des arguments philosophiques ; les Allemands suivent à peu près la même marche : ils font intervenir la philosophie; de plus, ils réduisent tout à l'histoire et sont sûrs par là que leurs lecteurs ne comprennent leurs œuvres savantes qu'autant qu'ils sont savants eux-mêmes. Le déiste français, au contraire, jette en passant quelques raisons superficielles, il glisse sur le fond même de la question et puis il plaisante sur le tout, comme s'il avait démontré complètement ses affirmations. Je sais bien que cela ne persuade pas, mais des milliers de lecteurs se tiennent pour convaincus et honorent le philosophe de tous leurs applaudissements. C'est ainsi qu'il a été possible à Voltaire de recruter tant de prosélytes à l'incrédulité. Il n'écrivait pas pour les savants : ceux-ci, pensait-il, s'ils sont sages, peuvent chercher ailleurs les moyens de redresser leurs idées. Il écrivait pour les ignorants, les femmes, les princes et les commis : c'est à eux que les écailles devaient tomber des yeux. Si tel était le but de Voltaire, il a bien pris les moyens de l'atteindre... Les écrits de Voltaire sont dans toutes les mains[1].

Voici les maux qui en résultèrent :

« M. Schultz, ministre à Gilsdorf, près de Berlin, chéri de ses paroissiens, a pendant dix ans prêché le matérialisme » (écrivait un diplomate français[2]). Le haut clergé luthérien était ouvertement rationaliste. La prédication, dans

[1] *Leben*, Th. I, p. 268; Tholuck, *Vermischte Schriften*, t. II, p. 35-36.

[2] Custine le fils, 1er avril 1792.

les grandes villes, se réduisait à la morale, à l'humanité, au sentiment. Un conseiller supérieur de consistoire, Spalding, déclarait qu'il fallait supprimer de l'enseignement religieux les mystères et le surnaturel. Le fond de leurs croyances se ramenait au déisme anglais, traduit et commenté par l'auteur du *Dictionnaire philosophique* : « C'est Voltaire en rabat et en robe de pasteur, » écrivait Forster. Plusieurs suivaient le maître jusqu'au bout, égayant leurs sermons par des sarcasmes[1]. Frédéric les laissait dire, pourvu qu'ils louassent le roi et enseignassent l'obéissance aux sujets. Tout était calcul de sa part; il y joignait la forfanterie du libertinage et le cynisme de l'impiété... Le scepticisme du roi gagna les sujets, qui le traduisirent en actes. C'était le ton du bel air, tout le monde le prit à Berlin et se conduisit en conséquence. Le levain de licence et de sensualité, qui gâte toute la littérature du siècle, fermenta sans obstacle dans ces âmes encore grossières... (La dépravation) s'étala en un lourd dévergondage. Les employés, les gentilshommes, les femmes se nourrissaient de d'Holbach et de La Mettrie, prenant au sérieux leurs doctrines et les appliquant à la lettre... Tel nous apparaît Berlin au temps de Frédéric[2].

Après la France, ce fut donc surtout l'Allemagne qui, suivant l'exemple du roi de Prusse, subit l'influence des philosophes. Frédéric II encouragea, patronna et propagea l'incrédulité. Il est difficile d'apprécier à sa juste mesure le mal que causa l'impiété de ce prince.

[1] M. Philippson, *Geschichte des preussischen Staatswesens*, 2 in-8°, Leipzig, 1880-1882, t. I, ch. I, p. 48.

[2] Albert Sorel, *La décadence de la Prusse après Frédéric II*, dans la *Revue des deux mondes*, 15 janvier 1883, p. 292-293.

Dans son royaume, avec sa main de fer, il lui eût été facile d'étouffer dans son germe l'irréligion naissante. Loin de là, il la choya, l'éleva et la fit grandir. Si l'Allemagne recueille un jour les fruits amers de l'incrédulité, si, après avoir semé le vent, elle récolte les tempêtes[1], le premier coupable à qui remontera la responsabilité de ces bouleversements et de ces désastres, ce sera celui à qui elle a donné le titre de Frédéric le Grand.

Nous devons maintenant étudier, dans le livre quatrième, le progrès du rationalisme dans le pays où il a atteint son plus grand développement, c'est-à-dire en Allemagne.

[1] Ce qui a sauvé jusqu'ici l'Allemagne, c'est que l'incrédulité n'a été répandue que parmi les professeurs, les savants et les ministres protestants. Ce que disait Mirabeau en 1787 est encore vrai en grande partie : « C'est un préjugé généralement répandu en Allemagne que les provinces prussiennes sont remplies d'athées. La vérité est que, s'il s'y rencontre des libres-penseurs, le peuple y est aussi attaché à la religion que dans les contrées les plus dévotes, et qu'on y compte même un grand nombre de fanatiques » (Dans A. de Tocqueville, *L'ancien régime et la révolution*, in-8°, Paris, 1856, p. 250). Malheur à l'empire allemand, le jour où l'irréligion pénétrera dans les masses! Il verra se renouveler alors les mêmes scènes que l'esprit d'impiété produisit en France en 1792.

LIVRE QUATRIÈME.

LE RATIONALISME BIBLIQUE EN ALLEMAGNE.

CHAPITRE I.

COMMENCEMENTS DU RATIONALISME BIBLIQUE.

La lumière que le protestantisme se vantait d'avoir apportée au monde devait s'éteindre dans les ténèbres de l'incrédulité. Du temps de Luther, le peuple même saluait avec enthousiasme l'ère éclatante qui, croyait-il, commençait à poindre :

Wacht auf, es nahent gen dem tag!...
Die rotbrünstige morgenret...

Debout, voici venir le jour...
Salut, ardente, immense aurore!

chantait le poète cordonnier de Nuremberg, Hans Sachs[1]. Au commencement de ce siècle encore, Werner, dans

[1] *Deutsche Dichter des XVI Jahrhunderts*, in-8°, t. V, Leipzig, 1870, p. 10.

son drame de *Luther,* veut rendre sensible aux spectateurs la révolution opérée par le protestantisme. A mesure que le moine de Wittemberg prêche dans l'église, au milieu de la nuit, contre les anciennes erreurs, et annonce qu'elles sont près de disparaître, les cierges s'éteignent par degrés et font place au jour qui perce à travers les vitraux de la cathédrale gothique[1]. Werner comprit lui-même plus tard que ce qu'il avait pris pour une aurore était un incendie, qui avait ravagé le monde et les intelligences; il se convertit et devint prêtre catholique; il vit que la soi-disant Réforme menait peu à peu ses sectateurs au rationalisme.

Trois éléments divers se combinèrent ensemble pour produire le rationalisme en Allemagne : le déisme anglais, le philosophisme français et le wolfianisme. Nous avons déjà vu comment les écrits des Collins, des Tindal, des Voltaire, des Rousseau avaient été accueillis et lus en Allemagne; nous avons dit aussi comment la philosophie de Wolf leur avait préparé le terrain. Il nous reste maintenant, après avoir signalé les éléments étrangers, à étudier en détail les éléments indigènes et à rechercher quelles ont été les origines allemandes du rationalisme.

Après la commotion violente produite par Luther et les autres hérésiarques du XVI[e] siècle, il y avait eu un temps de détente et comme de marasme. On put croire un instant que les germes d'incrédulité que la Réforme

[1] Frd. L. Z. Werner, *Theater,* 6 in-12, Vienne, 1813-1818, t. III, *Martin Luther,* act. V, scène III, p. 280. Cf. De Staël, *De l'Allemagne*, 2[e] partie, ch. XXIV, édit. de 1869, p. 322.

recélait dans son sein seraient étouffés et n'arriveraient jamais à éclosion. Mais il ne devait pas en être toujours ainsi. Si la terre n'était pas encore prête pour faire lever partout la semence, il y avait comme des coins ou des replis de terrain où elle produisait de temps en temps quelques fruits. Le rationalisme se manifestait çà et là comme à l'état sporadique. Ce furent les exagérations du piétisme qui produisirent le contre-courant du rationalisme. Il s'accrut insensiblement et sans qu'on y prît garde; dans la seconde moitié du dix-huitième siècle, il était déjà devenu redoutable. Voici la marche qu'il avait suivie :

Son premier pas fut de chercher à établir que tous les dogmes chrétiens peuvent être démontrés par la raison et sont, par conséquent, tout à fait rationnels. Par une pente glissante et rapide, il arriva bientôt à ne vouloir plus admettre comme vérités chrétiennes que celles que la raison pouvait comprendre. Tous les mystères se trouvèrent ainsi exclus de la religion avec les dogmes qui s'y rattachent et le Christianisme se réduisit peu à peu à n'être qu'une doctrine morale.

Il semble que l'Écriture aurait dû être sacrifiée sans merci avec tout le reste, cependant il n'en fut rien. Les idées protestantes l'avaient tellement identifiée avec le Christianisme lui-même qu'on ne pouvait penser à la lancer par-dessus bord; on se contenta de la défigurer et de chercher à la rendre en quelque sorte rationaliste elle-même.

Hic liber est, in quo sua quærit dogmata quisque,
Invenit et pariter dogmata quisque sua,

disait un professeur de Bâle, Samuel Warenfels († 1740)[1]. Par des procédés violents d'interprétation, on en fit disparaître tout ce qui paraissait incompatible avec la pure raison, c'est-à-dire les miracles et les prophéties.

Le développement du rationalisme amena dans l'église protestante le développement parallèle du « supranaturalisme, » qui fit revivre les premières théories protestantes et insista particulièrement sur la nécessité et la réalité historique de la révélation surnaturelle, sur la divinité de l'Écriture, source pure et permanente de la doctrine chrétienne.

Naturalisme et supranaturalisme entrèrent bientôt en guerre et de la violence du choc résulta un éloignement plus grand. Nous voyons un exemple remarquable de la réaction produite dans le sens rationaliste par le piétisme dans la personne de Hermann von der Hardt (1660-1746), professeur d'exégèse et de langues orientales à l'université de Helmstädt. Esprit singulier et bizarre, il avait été imbu d'abord d'idées piétistes par ses relations avec Spener et Sandhagen, puis il s'était porté à l'extrémité opposée et était tombé peu à peu dans le rationalisme. Ce personnage, assez peu connu aujourd'hui comme exégète, mérite d'être étudié. Il fit exception à son époque, mais ce sont les exceptions de ce genre qui préparent insensiblement les révolutions d'idées et habituent les esprits à accepter l'erreur. En 1727, il fut destitué de sa chaire à cause des opinions

[1] *Dissert. var. argum.*, t. II, p. 390; G. Franck, *Geschichte der prot. Theol.*, t. II, p. 256.

hétérodoxes qu'il avait professées dans ses ouvrages et en particulier dans ses *Ænigmata prisci orbis* (1723). On le condamna à une amende de cent thalers. A la suite de cette sentence, il brûla huit in-folio manuscrits, où il avait consigné ses réflexions sur l'Écriture, et en envoya les cendres avec l'argent au gouvernement[1]. Sa vie est pleine de traits de ce genre. Un de ses contemporains, Reinmann, disait de lui qu'il était « tellement ami d'innovations, qu'il n'y avait à peu près rien dans la république des lettres qu'il n'eût bouleversé; » et le célèbre orientaliste Ch.-B. Michaelis, qui était professeur comme lui à Helmstädt, le jugeait en disant qu'il avait beaucoup d' « ingenium, » mais très peu de « judicium[2]. » Il a laissé une multitude d'ouvrages. Ceux qui lui attirèrent le plus de contradictions sont ses *Ænigmata prisci orbis*, les *Ephemerides philologicæ* et le *Tomus primus in Jobum*[3]. Tous ses écrits sont remplis de choses disparates et traitent ordinairement des sujets autres que ceux qu'annonce le titre. Ce qui en fait l'intérêt au point de

[1] G. Franck, *Geschichte der protestantischen Theologie*, t. II, p. 229. Voir P. Schackert, Herzog's *Real-Encyclopädie*, 2e édit., t. VI, p. 4-6; A. Tholuck, *Das akademische Leben des siebzehnten Jahrhunderts*, 2 in-8°, Halle, 1854, t. II, p. 59-60.

[2] P. Schackert, *loc. cit.*, p. 5.

[3] *Ænigmata prisci orbis : Jonas in luce in historia Manassis et Josiæ; Ænigmata Græcorum et Latinorum ex caligine; Apocalypsis ex tenebris*, in-f°, Helmstädt, 1723; *Ephemerides philologicæ, quibus difficiliora quædam loca Pentateuchi ad Hebraicorum fontium tenorem explicata, cum notis et epistolis pro uberiore commentatione*, Helmstädt, 1693, 1696 et 1703; *Tomus primus in Jobum, historiam populi Israelis in Assyriaco exilio, Samaria eversa et regno extincto, tragœdiam sacram*, in-f°, Helmstädt, 1728.

vue historique, c'est qu'ils préparèrent les voies à l'avènement du rationalisme biblique en Allemagne.

Hermann von der Hardt est en effet un des pères de la critique négative. Il nia le caractère historique du livre de Job, sous prétexte qu'il est invraisemblable que le héros du poème ait pu avoir après son épreuve le même nombre de fils et de filles qu'auparavant. D'après lui l'authenticité d'une partie des écrits de l'Ancien Testament est douteuse. Il prétendit que Moïse ne pouvait être l'auteur du récit du déluge ni de la table généalogique. Il soutint de même que plusieurs des oracles contenus dans le livre du prophète Isaïe n'avaient été composés qu'à l'époque de la prise de Babylone par Cyrus. Dans son ouvrage sur Osée, il appliqua la méthode dont ses imitateurs, tels que Koppe et Eichhorn, ont tant abusé depuis et qui consiste à morceler les écrits bibliques en un nombre indéfini de fragments tant bien que mal cousus ensemble. D'après lui le livre d'Osée ne renferme pas moins de vingt-neuf discours qui ont été composés par des auteurs divers sous le règne de Jéroboam et de ses successeurs jusqu'au règne d'Ézéchias[1]. Il nia aussi l'antiquité du livre de Ruth et l'authenticité de plusieurs parties de Daniel. Il plaça enfin la composition de plusieurs psaumes à l'époque des Machabées[2].

Quant aux écrits dont il ne conteste point l'authen-

[1] *Hoseas historiæ et antiquitati redditus, libri* XXIX *pro nativa interpretandi virtute cum dissertationibus in Raschium*, in-4°, Helmstädt, 1712.

[2] G. Franck, *Geschichte der protestantischen Theologie*, t. II, p. 232.

ticité et l'unité, Hermann von der Hardt explique les faits qu'ils racontent comme autant de symboles ou de mythes, toutes les fois que ces faits ne cadrent point avec sa manière de concevoir les choses. En théorie, il avait adopté le principe d'une explication strictement historique et grammaticale[1]; dans la pratique, il n'eut point d'autre règle que l'arbitraire[2]. Les anciens, dit-il, avaient la coutume d'exprimer leurs idées sous forme de fables et de paraboles. La Bible ne fait point exception. « Ces vieux Orientaux ne pouvaient dépouiller leur génie héréditaire, parler, écrire selon notre manière à nous, hommes modernes de l'Occident qu'anime un esprit tout différent... Aussi ces antiques écrits des Hébreux... présentent-ils, dans leur nudité native, les choses vulgaires et communes; mais quant aux autres, ils les enveloppent de symboles, comme d'un ornement et d'un manteau d'apparat, pour les rendre plus dignes d'admiration... Il faut donc dépouiller leurs histoires de ce vêtement et de ces ornements d'emprunt, et faire ainsi apparaître, sous le symbole, la chair et le sang[3]. » Afin de justifier son

[1] Il a exposé ses principes dans *Grammaticæ exegeticæ fundamenta; Exegeseos universalis elementa*, in-8°, Helmstädt, 1691 et 1708.

[2] C'est ce qu'avouent ses admirateurs eux-mêmes : « Allgemein datirt man seine Freisinnigkeit, welche freilich besser Willkür zu nennen wäre, vom J. 1710, » dit A. G. Hoffmann, *Hardt*, dans Ersch et Grüber, *Encyklopädie*, II^te sect., II^ter Theil, 1828, p. 393.

[3] H. von der Hardt, *De rebus Jonæ programma*, in-4°, Helmstädt, 1719, p. 7-8. Voir aussi son *Phasiana, stylo veterum mythologorum concinnatum ænigma*, in-12, Helmstädt, 1708.

procédé d'interprétation, le professeur d'Helmstädt énumère longuement tous les apologues, paraboles, visions contenus dans l'Ancien Testament, depuis la fable de Joatham aux habitants de Sichem, sur les arbres qui veulent élire un roi, jusqu'à l'allégorie du prophète Ézéchiel sur Ohola et Oholiba, sans oublier les paraboles de Notre-Seigneur dans l'Évangile[1].

C'est dans le but d'expliquer le prophète Jonas à sa guise que Hermann von der Hardt pose ces principes. L'histoire de ce prophète le préoccupa pendant toute sa vie et il tenta souvent de résoudre ce qu'il appelait « des énigmes profondes et des symboles abstrus[2], » mais sans pouvoir jamais se contenter lui-même, parce qu'il n'avait pas la simplicité de la foi. D'abord il avait cru que le poisson de Jonas était un dauphin qui l'avait porté sur son dos; ce dauphin était le symbole de l'hospitalité reçue pendant trois jours par le prophète dans une maison amie[3]. Il plaçait alors la composition du livre sous le règne de Jéroboam II et il entendait par la ville de Ninive la ville de Samarie[4]; plus tard, il en recula la date jusqu'au temps de Manassé et de Jo-

[1] Jud., IX; Ezech., XXIII; Hardt, *De rebus Jonæ programma*, p. 7-33.

[2] H. von der Hardt, *De rebus Jonæ programma*, p. 36.

[3] *Jonas in carcharia.* Le *carcharias* est le dauphin. Voir Carpzov, *Introductio ad libros historicos Veteris Testamenti*, 3e édit., 3 in-4°, Leipzig, 1741, t. III, p. 350 et suiv. Cf. Rosenmüller, *Scholia in Vetus Testamentum, Prophetæ minores*, t. II, Leipzig, 1813, p. 339-345; 363-364.

[4] H. von der Hardt, *Ænigmata Jonæ ex vetusto hebraicorum fontium stylo*, in-4°, Helmstädt, 1719, p. 6 (B. N., A 4686).

sias[1]. A l'en croire, le livre de Jonas n'est qu'une parabole[2]. Lorsque le texte dit que Jonas « s'enfuit, » au lieu d'obéir à Dieu, cela signifie qu'il se livre à des occupations profanes[3]. Il ne va pas à Joppé d'une manière réelle, mais d'une manière symbolique. C'est en vision qu'il voit un navire, qu'il s'embarque, qu'il est témoin de la tempête, qu'il est jeté à la mer. Le poisson qui l'engloutit, c'est l'Assyrie[4]. Les trois jours qu'il demeure dans le ventre du monstre indiquent la durée de la vision. La prédication de Jonas à Ninive, c'est la prédication aux habitants de Samarie. Elle dure trois jours, c'est-à-dire un temps indéfini. Jonas se retire ensuite sous une tente, qui est ombragée par un ricin. Cette plante est le symbole de Samarie. Le soleil qui la brûle et brûle le prophète, ce sont les armes des Assyriens, qui détruisent la capitale du royaume d'Israël[5].

On voit que, dès le commencement du XVIII[e] siècle, Hermann von der Hardt éprouve pour tout ce qui est miraculeux et surnaturel la même incrédulité et la même

[1] *Historia lumen fontium hebraicorum, in quæst. chron. de ætate Jobi.* Cet écrit est reproduit dans le *Jonas in luce*, p. 496 et suiv.

[2] « Jonæ libelli visionibus constant divinis, symbola vehunt, parabolas continent et ænigmata sistunt. » *De rebus Jonæ programma*, p. 36.

[3] « *Fugere* est in civilibus negotiis se subducere, se subtrahere operi. » *Ænigmata Jonæ*, in-4°, 1719, p. 8.

[4] « *Absorbuit*, pro visionis spectaculo, *piscis ille grandis Jonam*. Pro symbolo, in Assyriaco illo exilio gentem latituram, exitu negato, donec Deo eos liberare et patriæ reddere placeat. » *Ibid.*, p. 12-28, 29.

[5] *Ibid.*, p. 30, 31, 37, 44, 45.

répulsion que les rationalistes de nos jours. Il se mit l'imagination à la torture pendant sa vie entière, afin d'éliminer de l'histoire sainte tout ce qui est au-dessus des forces de la nature. Ce sont principalement ses explications naturelles de divers miracles qui sont demeurées célèbres. Il avait été en cela le précurseur d'Eichhorn et de Paulus, qui plus tard ont fait tant de bruit par leur manière de réduire à des faits naturels les prodiges les plus extraordinaires de l'Ancien et du Nouveau Testament. La colonne de feu et de nuée, qui guida les Israélites dans le désert, selon le récit de l'Exode, n'est aux yeux du professeur d'Helmstädt que le feu sacré du tabernacle; pendant le jour, l'encens qu'on y plaçait en abondance produisait une colonne de fumée; pendant la nuit, il s'en élevait une flamme qui attirait l'attention d'Israël. Quand la Genèse raconte que la femme de Loth fut changée en statue de sel[1], il faut entendre par là qu'un monument en asphalte fut élevé en mémoire de sa délivrance, après le désastre de Sodome[2]. Quand le Deutéronome[3] dit que les habits et les chaussures des Hébreux ne s'usèrent point dans la péninsule du Sinaï, c'est une manière de signifier que les étoffes nécessaires pour confectionner des vêtements ne leur firent jamais défaut[4]. Caïn et Abel représentent deux armées ennemies. Le déluge est une invasion de

[1] Gen., XIX, 26.
[2] *Ephemerides philologicæ*, Helmstädt, 1713, p. 64-76.
[3] Deut., XXIX, 5.
[4] A. G. Hoffmann, dans Ersch et Grüber, *Encyklopädie*, art. *Hardt*, II, 2, 1828, p. 394.



42. — Le XIXe siècle, d'après Hermann von der Hardt.

Scythes en Palestine[1]. L'ange qui lutte contre Jacob, c'est un envoyé d'Ésaü. L'histoire de Balaam et de son ânesse s'est passée dans un songe. Les renards de Samson deviennent des bottes de paille[2]. Quant à l'hébreu, il dérive du grec, ainsi que les autres langues sémitiques. Après avoir posé ce principe dans un de ses opuscules, il traduit en grec, à sa manière, le récit de la Tour de Babel et il fait ensuite un long commentaire pour prouver que c'est là l'histoire de la prise de Babylone par Cyrus. *Nâflâh Babel,* « Babel est tombée, » conclut-il en terminant[3].

Hermann von der Hardt, qui joignait volontiers des images et des illustrations à ses œuvres, a représenté comme prophétiquement le XIX[e] siècle sous l'emblème d'une femme fière et majestueuse. Elle est assise près d'un arbre. De la main droite elle caresse une brebis; de la gauche elle tient un rameau. Un enfant debout lui présente, d'un côté, une fleur; de l'autre côté est une ruche où foisonnent les abeilles. Le lait et le miel sont le symbole de la science de notre siècle[4].

[1] H. von der Hardt, *Historia diluvii Enoschi, Judæis; diluvii Annaci vel Henochi, exteris; belli scythici primi, rege Tanao, in Asiam et Palæstinam,* in-12, Helmstädt, 1726.

[2] G. Franck, *Geschichte der protestantischen Theologie*, t. II, p. 231-232.

[3] *Historia Regni Babylonici per Cyrum eversi*, in-12, Helmstädt, 1726, dans le recueil de la Bibliothèque nationale de H. von der Hardt, intitulé *Varia*, Z 2116 B, t. IV, p. 10-11, 37-152. Le volume IV est rempli d'opuscules destinés à prouver que l'hébreu dérive du grec.

[4] Figure 42. *Lumen græcum in analysi hebraica primo Geneseos libello*, in-12, Helmstädt, fig. XII, vis-à-vis de la p. 9, dans le t. IV de la même collection.

Non moins singulier ni moins bizarre que Hermann von der Hardt, Christian Thomasius (1655-1728) s'occupa moins directement que lui des Saintes Écritures, mais plus que lui il contribua à l'avènement du rationalisme en Allemagne[1]. De bonne heure, il se livra à l'étude de la jurisprudence, sous la direction de son père, et dans les écrits de Grotius et de Puffendorf. Les contradictions qu'il remarqua dans les ouvrages de ces savants jurisconsultes firent naître des doutes dans son esprit. Il en conclut qu'il ne devait pas se laisser conduire par un licol, c'est-à-dire par l'autorité, comme une bête de somme[2]. Foulant donc aux pieds les préjugés et les idées reçues, il prit la résolution de ne plus faire appel qu'aux lumières de sa propre raison. Il fut ainsi amené à rompre avec les idées courantes et en particulier avec les théories scolastiques, qu'on acceptait encore dans les universités protestantes. Dans ses *Institutions de jurisprudence divine,* qu'il publia en 1687-1688, il montra à quels excès le poussait son esprit paradoxal en soutenant que, dans l'état d'intégrité, toutes les actions sont indifférentes; d'après lui, le suicide, la polygamie, la fornication, l'inceste même ne sont défendus que par le droit positif[3]. Dans une publication périodique, à laquelle il donna le titre significatif

[1] Voir Luden, *Chr. Thomasius nach seinen Schicksalen und Schriften dargestellt,* in-8°, Berlin, 1805.

[2] « Si pecudis instar capistro se, quo alii vellent, cæcum duci pateretur. » Brucker, *Hist. crit. philosophiæ,* t. IV, part. II, p. 451.

[3] *Institutiones jurisprudentiæ divinæ.* En 1713, il publia une dissertation *De concubinatu*, in-4°, Halle, où il soutint encore les mêmes erreurs.

de *Pensées libres, sérieuses et amusantes, conformes aux lois et à la raison, ou entretiens sur différents livres*[1], il donna carrière à sa causticité naturelle, et se fit des ennemis nombreux par ses traits satiriques et mordants contre les auteurs qu'il critiquait. Ils l'accusèrent de se moquer des dogmes de la religion et de ceux qui les prêchaient. Thomasius, afin de leur tenir tête, s'allia avec les piétistes. En 1690, il se retira à Halle, destinée à devenir le premier foyer du rationalisme en Allemagne, et il commença à y donner des leçons, quatre ans avant l'établissement de l'université, qu'il contribua beaucoup à fonder et à la tête de laquelle il fut placé. Peu à peu il se tourna vers les philosophes mystiques ou *théosophes,* pour s'en éloigner de nouveau plus tard. En 1696, il fit la guerre à la physique expérimentale et tâcha d'affaiblir l'autorité des expériences. En 1701, il publia une *Dissertation sur la magie et les sorciers* qui le fit accuser d'athéisme. Les écrits qu'il publia sont innombrables et favorisèrent le pyrrhonisme, le déisme et le rationalisme. Thomasius changea souvent d'opinion, selon les temps et les circonstances, tournant sa voile du côté où soufflait le vent de la popularité. Cette habileté peu loyale contribua beaucoup à accroître son influence. Il fut le premier professeur qui abandonna la langue latine dans son enseignement pour y substituer la langue vulgaire, usage devenu depuis

[1] *Freimüthige, lustige und ernsthafte, jedoch vernunft- und gesetzmässige Gedanken über allerhand, oder Monats-Gespräche vornehmlich über neue Bücher,* Halle, 1688-1690; réimprimé à Halle, 4 in-4°, 1723-1725.

général dans son pays; il fut également l'un des premiers à écrire ses livres en allemand; il fut enfin l'un des principaux défenseurs du système d'après lequel le souverain dispose à son gré de la religion, de ses institutions, de ses ministres, comme d'un *instrumentum regni,* utile au progrès de la civilisation et de la grandeur nationale.

Des hommes comme Thomasius et Hermann von der Hardt ne sont que l'avant-garde du rationalisme. Le rationalisme lui-même entre maintenant en scène avec l'école de Wolf.

CHAPITRE II.

WOLF ET SON ÉCOLE.

C'est de Christian Wolf que date en Allemagne l'époque des lumières, *Aufklärung*. Non seulement c'est à lui qu'on fait revenir l'honneur d'avoir « éclairé » l'Allemagne moderne, mais on lui attribue aussi l'invention du nom qui caractérise l'ère nouvelle, parce qu'il avait placé au frontispice de plusieurs de ses écrits un soleil radieux, dissipant par son éclat les nuages qui l'offusquent[1]. Ce soleil qui s'est levé en la personne de Wolf pour illuminer l'antique Germanie, c'est le rationalisme!

Il y a une disproportion considérable entre le personnage et l'œuvre à laquelle son nom est resté attaché. On a quelque peine à comprendre l'influence qu'exerça un homme de second ordre tel que Wolf. Talent médiocre, sec, pédant, sans souplesse et sans nuances, sans fougue et sans passion, sans couleur et sans vie, il n'avait rien de ce qu'il faut pour remuer les masses et les lancer sus à l'ennemi, comme l'avaient fait Luther et les chefs anabaptistes. Mais sa médiocrité même le mettait à l'unisson avec cette multitude d'esprits moyens

[1] M. Philippson, *Gesch. des Preuss. Staatswesens*, t. I, p. 35.

qui abondent dans les pays où la culture intellectuelle est en honneur, et ce fut là le principe de sa force et la cause de son succès. Il ne fit point la conquête du peuple, mais il gagna les étudiants, proie facile des novateurs. Il les séduisit par les grands mots de lumière, d'affranchissement et d'indépendance. Ces étudiants devinrent ministres du Saint Évangile, officiers, magistrats, bourgeois, et l'Allemagne se trouva ainsi wolfienne. Les disciples formèrent, dit Mirabeau, « ceux qui ont formé par leurs écrits le reste de l'Allemagne[1]. »

Christian Wolf était le fils d'un tanneur de Breslau. Il était né dans cette ville le 24 janvier 1679, il mourut à Halle le 9 avril 1754. Son éducation fut sévère. Ses parents l'avaient voué par vœu à la carrière ecclésiastique. Ils lui inspirèrent le dégoût des exercices religieux en lui en imposant à l'excès. Dans les classes supérieures du gymnase de Breslau, qu'il fréquentait, ses maîtres étaient divisés sur l'importance de la philosophie. L'un de ses professeurs, Gryphius, qui n'était pas sans talent, n'en parlait qu'avec mépris. Les autres au contraire la déclaraient indispensable et vantaient les écrits de Descartes, ainsi que la *Medicina mentis* ou traité de logique de Tschirnhausen. Le jeune Wolf aurait bien voulu lire les œuvres de Descartes, mais on ne les trouvait pas aisément à Breslau. Il lui fallut se contenter d'étudier la théologie protestante. La polémique était alors très vive en Silésie entre ses coreligionnaires et

[1] Mirabeau, *De la monarchie prussienne*, 5 in-8°, Londres, 1788, t. I, p. 79.

les catholiques. On avait dit à l'élève théologien que les mathématiques étaient d'une évidence incontestable. Il voyait qu'on était en désaccord sur les matières philosophiques et sur les matières religieuses; avec les illusions de son âge, il se demanda s'il ne serait pas possible de présenter les vérités chrétiennes de telle manière qu'elles obtinssent l'assentiment de tous. Sans s'apercevoir que la certitude des vérités mathématiques tenait à leur nature propre, il s'imagina que leur évidence résultait de la méthode, et là-dessus, il résolut, comme il nous l'apprend lui-même dans son autobiographie[1], d'étudier les sciences exactes, non pour elles-mêmes, mais *methodi gratia,* afin d'essayer de rendre la théologie également évidente pour tous. Il ne tarda pas à mettre son projet à exécution. A l'université d'Iéna, où il se rendit en 1699, il étudia tout ensemble Descartes, Tschirnhausen, la géométrie et la physique, et en 1702 il soutint une thèse, qui était le résumé et le fruit de son travail, sur la philosophie pratique mathématiquement démontrée[2].

Dans cette thèse, Wolf cherchait à donner à la preuve ontologique de l'existence de Dieu une forme mathématique qui lui valut les éloges de Leibniz. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) était alors le plus grand nom de l'Allemagne. Tout à la fois philosophe, théologien, jurisconsulte, philologue, mathématicien, physi-

[1] Christian Wolf's *eigene Lebensbeschreibung herausgegeben* von Wuttke, Leipzig, 1840.

[2] *Philosophia practica universalis mathematica methodo conscripta,* 1703.

cien, historien, il a laissé, dans les différentes branches des connaissances humaines, des traces durables de son génie. L'approbation d'un si grand homme était faite pour flatter le jeune docteur et il devint bientôt son disciple. En 1706, la protection de Leibniz fit nommer Wolf professeur de mathématiques à l'université de Halle. Trois ans après, en 1709, il commençait à enseigner la métaphysique, la logique et la morale. Ses cours furent d'abord peu fréquentés, mais son enseignement en langage simple, coulant, méthodique et émaillé d'anecdotes parfois fort triviales mais toujours intéressantes, lui attira peu à peu de nombreux élèves. En 1712, il publia un Manuel de philosophie où se dessinent déjà ses tendances rationalistes[1]. Peu lu au moment de son apparition, cet ouvrage fut ensuite recherché et commença à répandre la réputation de l'auteur hors du cercle étroit de l'université de Halle. Sept ans après la publication du Manuel, Wolf mit au jour ses *Pensées philosophiques sur Dieu,* sorte de théodicée qui est pour nous son principal ouvrage[2]. Le but de l'auteur est uniquement de vulgariser les idées de Leibniz, mais il les modifie profondément. Ce qu'il se propose, c'est de simplifier la religion, et afin d'atteindre ce but, il s'efforce d'en éliminer le surnaturel. D'après lui, il faut à Dieu moins de

[1] *Vernünftige Gedanken von der Kräften des menschlichen Verstandes und ihres richtigen Gebrauches in der Erkenntniss der Wahrheit,* Halle, 1712. Jean Deschamps traduisit cet ouvrage en français, en 1736, sous le titre de *Logique.*

[2] *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt,* Halle, 1719.

puissance pour produire des miracles que pour produire des événements naturels. Comme l'ont dit certains docteurs de l'Église, les miracles quotidiens de la nature sont plus grands que les faits prodigieux et extraordinaires. Dieu doit donc agir d'une manière constante et conforme à l'ordre des lois qu'il a établies. Il ne peut produire miraculeusement un phénomène qui pourrait se produire naturellement, parce que dans ce cas il agirait sans raison suffisante et dérogerait à sa perfection infinie. C'est là pour Wolf un critérium, un moyen infaillible de distinguer les vrais et les faux miracles. Toutes les fois que la nature suffit pour opérer l'effet qu'on attribue à un prodige, le prodige est faux.

Wolf raisonne sur la révélation comme sur le miracle. Une vérité soi-disant révélée ne peut être en contradiction avec la raison. Notre raison a le droit de la juger et de l'apprécier; si elle constate que ce qui est donné comme révélé est faux, il s'ensuit que la révélation est supposée et imaginaire. La révélation n'a d'ailleurs aucun motif de se produire, quand les vérités qu'elle est censée contenir ont pu être connues de l'homme par ses facultés naturelles.

L'application de ces principes au renversement des croyances chrétiennes touchant l'Ancien et le Nouveau Testament était facile. Le danger dont ils menaçaient la religion était patent. Les théologiens de Halle, témoins de l'enseignement de Wolf, s'en émurent. Leurs inquiétudes augmentèrent encore, quand, en 1720 et 1721, Wolf publia ses idées sur la morale[1]. C'était la mise en

[1] *Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen*

pratique de la séparation complète du surnaturel et de la raison. Le novateur y proclamait la morale indépendante. La corruption morale d'un athée ne provient point de son athéisme, mais de son ignorance des véritables lois du bien et du mal. La raison suffit à tout sans la foi[1]. Wolf cherche à le prouver, en prêchant une morale mesquine et bourgeoise, où l'on ne rencontre que des vertus terre à terre. L'économie est, à ses yeux, la vertu maîtresse. Les Chinois, qui n'ont ni religion révélée ni religion naturelle, sont l'idéal de ce philosophe.

Les éloges qu'il prodigua, en 1721, dans un discours solennel, à la sagesse pratique de Confucius[2], qu'il déclara supérieure à la morale chrétienne comme à toutes les autres morales, fut la goutte d'eau qui fit déborder le vase. Les professeurs, ses confrères, jugèrent que c'était pousser le rationalisme au delà de toutes les bornes et que de tels excès ne pouvaient se tolérer davantage. La Faculté de théologie adressa au gouvernement une plainte officielle, dans laquelle elle accusait la philosophie de Wolf de dénaturer la notion du miracle et

zur Beförderung ihrer Glückseligkeit, Halle, 1720; *Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und in Sonderheit dem gemeinen Wesen zur Beförderung der menschlischen Glückseligkeit,* Halle, 1721.

[1] « Dans son zèle pédant de réformateur des mœurs, Wolf ne craint pas d'entrer dans les détails les plus minutieux. Il veut tout dériver des lois de la pensée, même les règles de la politesse sociale et les arrangements pratiques du ménage; c'est ainsi qu'il consacre un chapitre étendu à l'organisation rationnelle des cabinets d'aisance. » F. Lichtenberger, *Histoire des idées religieuses en Allemagne,* 3 in-8°, Paris, 1873, t. I, p. 26-27.

[2] *Oratio de Sinarum philosophia practica*, in-4°, 1726.

de favoriser l'irréligion et l'impiété. Elle finit par obtenir du roi Frédéric-Guillaume Ier (1723) la destitution et le bannissement du professeur incriminé[1]; celui-ci reçut l'ordre de quitter les états prussiens dans les quarante-huit heures, sous peine de la corde, comme enseignant des doctrines contraires à la révélation[2].

Laisser propager l'erreur sans pousser le cri d'alarme est difficile, impossible même au croyant; mais l'accomplissement de ce devoir a souvent le résultat fâcheux de grandir celui qu'on a été obligé de combattre. Wolf persécuté fut entouré aussitôt d'une auréole de gloire. Les petits princes allemands, jaloux du roi de Prusse, s'empressèrent de le protéger; il devint célèbre dans l'Europe entière et on ne l'appela plus que *Nova lux Germaniæ, professor generis humani.*

Un édit royal du 13 mai eut beau défendre aux laïques de Prusse, sous peine des galères, de lire les écrits athées, et aux professeurs, sous peine de destitution et d'une amende de cent ducats, d'enseigner la philosophie de Wolf; Valentin Löscher eut beau signaler dans ses *Nouvelles innocentes*[3] et dans ses douze

[1] Les amis de Wolf prétendirent qu'on n'avait arraché au roi cette condamnation qu'en lui persuadant que, d'après la doctrine de l'harmonie préétablie, enseignée par le professeur de Halle à la suite de Leibniz, la désertion de ses grenadiers, crime irrémissible aux yeux du monarque, ne pourrait être légitimement punie, parce que ses soldats étaient irresponsables.

[2] Voir Ed. Zeller, *Wolff's Vertreibung aus Halle, der Kampf des Pietismus mit der Philosophie*, dans ses *Vorträge und Abhandlungen*, 2e édit., t. I, Leipzig, 1875, p. 117-152.

[3] *Unschuldige Nachrichten*, publication périodique.

traités intitulés *Quo ruitis*[1]? les conséquences funestes du rationalisme; Wolf lui-même eut beau se couvrir de ridicule en ambitionnant de devenir le précepteur de l'Europe entière et en rédigeant à cette intention vingt-quatre épais volumes in-quarto, contenant l'exposition de son système, qu'il fit répandre en Italie, en Hollande, en France, en Hongrie, en Russie, en Pologne : rien n'y fit. Les jeunes gens étaient pour le novateur. Il devint le héros du jour. C'est à la fin de l'année 1723 qu'il avait été destitué ; en 1738, on comptait déjà cent sept écrivains, théologiens, philosophes, médecins, jurisconsultes, qui avaient écrit dans le sens wolfien[2]. Plus on incriminait sa doctrine, plus on lui suscitait de sectateurs et d'adeptes qui l'étudiaient par esprit de curiosité ou d'opposition.

Un philologue publia une Grammaire hébraïque composée d'après la méthode de Wolf! Formey imagina de mettre à la portée des femmes mêmes la philosophie à la mode, et, dans ce but, il publia la *Belle Wolfienne*[3]. Malgré sa pédanterie, malgré ses citations latines et scolastiques, la savante Allemande, que l'auteur appelait Espérance, eut de nombreux lecteurs. « Formey ne

[1] *Quo ruitis? oder treuherzige Anrede eines bejahrten Lehrers an die den philosophischen Studien ergebene Jugend gegen die zur Herrschaft sich dringende neue Philosophie*, 1735-1739.

[2] Ludovici, *Entwurf einer vollständigen Historie der Wolfischen Philosophie*, 3 in-8°, Leipzig, 1837-1838.

[3] Formey, *La belle Wolfienne ou Abrégé de la philosophie wolfienne*, 6 in-8°, La Haye, 1741-1753. Sur Formey, on peut voir Chr. Bartholmèss, *istoire philosophique de l'Académie de Prusse*, 2 in-8°, Paris, 1850-1851, t. I, p. 361-396.

trouvant ni fleurs ni couleurs [pour colorer les sombres tableaux de la métaphysique] laissa [bien] en chemin la belle Wolfienne, et à partir du second volume, exposa tout uniment le reste de la doctrine, [mais l'élan était donné] et en dépouillant Wolf de son air de système et en lui prêtant un air naturel et aisé, (il) fraya à la monadologie l'accès du monde, et ne contribua pas peu à l'engouement universel dont elle fut bientôt l'objet en Allemagne et jusque dans les salons de Berlin[1]. »

Cet engouement fut sans bornes. On n'est pas peu surpris de le voir partagé par des hommes de talent, chez qui il ne s'explique que par les tendances antichrétiennes de la philosophie nouvelle. Voltaire écrivait : *Wolfio docente, Rege philosopho regnante, Athenas invisi*[2]. Goethe lui-même composait ces deux vers :

Gott sprach : Die Sonne sei, die Welt fiel in's Gesicht;
Gott sprach : Wolf sei, es ward in allen Seelen Licht.

Dieu dit : Que le soleil soit, et le monde apparut lumineux ;
Dieu dit : Que Wolf soit, et toutes les intelligences furent éclairées.

Il y eut des prédicateurs qui parlèrent dans les chaires évangéliques le langage wolfien et appelèrent le Christ « une entéléchie surnaturelle, une adorable mo-

[1] A. Sayous, *Le XVIII[e] siècle à l'étranger*, 2 in-8°, Paris, 1861, t. II, p. 323.

[2] « Wolf enseignant, sous le règne du roi philosophe, j'ai visité Athènes. » Lichtenberger, *Histoire des idées religieuses en Allemagne*, t. I, p. 24. Ce qui n'empêche pas que Voltaire avait consacré toute une lettre à Maupertuis, 10 août 1740, à se moquer de ce « bavard germanique. » *Œuvres*, t. XI, p. 407.

nade[1]. » Une sorte de fanatique, Laurent Schmidt, le futur traducteur de Tindal, imagina même de *wolfianiser* la Bible en substituant à toutes les expressions figurées ou dogmatiques des Écritures des termes wolfiens. Il appelait cela faire une « traduction libre. » Il publia, sous le voile de l'anonyme, et malgré le conseil de Wolf, les cinq livres de Moïse[2], mais il ne put achever son œuvre; le scandale était trop grand ; sa traduction fut condamnée au feu et lui-même incarcéré. Cette Bible wolfienne est connue sous le nom de Bible de Wertheim, du lieu de sa publication; elle est le premier symptôme de la diminution du respect des Livres Saints en Allemagne.

Cependant l'opinion publique, tout en blâmant la tentative de Laurent Schmidt, n'en demeurait pas moins favorable à Wolf. Ses partisans réussirent à gagner la cour même de Berlin. La maison du comte de Manteuffel, ancien ministre d'État, était depuis 1733 le centre de réunion des wolfiens. En 1736, le comte fonda une société d'*Aléthophiles* ou amis de la vérité[3], qui étendit ses ramifications dans toute l'Allemagne. On parvint enfin à persuader à Frédéric-Guillaume que le départ du philosophe de Halle avait été une perte pour le fisc, considération à laquelle le roi fut très sensible. Il fit

[1] Chr. Bartholmèss, *Histoire philosophique de l'Académie de Prusse*, t. I, p. 117.

[2] *Die göttlichen Schriften vor den Zeiten des Messie Jesus. Der erste Theil* (*Die fünf Bücher Mosis*). *Nach einer freien Uebersetzung durch und durch mit Anmerkungen erläutert*. In-8°, Wertheim, 1735.

[3] Chr. Bartholmèss, *Histoire philosophique de l'Académie de Prusse*, t. I, p. 131.

alors offrir plusieurs chaires au professeur exilé. Celui-ci n'accepta point, mais, sur le conseil de Manteuffel, il exprima sa reconnaissance au souverain en lui dédiant le second volume de sa *Philosophie pratique*. Frédéric-Guillaume l'en récompensa en rendant obligatoire pour les étudiants l'étude de la logique de Wolf. Cependant la conquête la plus importante du philosophe fut celle du Prince royal, qui devait être Frédéric II. Suhm lui dédia une traduction française des œuvres de Wolf. Elle fut bien accueillie par le jeune incrédule, qui favorisait tout ce qui pouvait nuire à la religion. A peine fut-il monté sur le trône qu'il se hâta de rappeler à Halle, en 1740, l'admirateur de Confucius. Le retour du professeur banni dans la ville universitaire fut un triomphe. Les étudiants allèrent à cheval à sa rencontre; l'université en corps, sans excepter Lange qui avait été à la tête de ses ennemis, lui rendit visite ; on le combla de toute sorte d'honneurs. Toutefois ce triomphe marqua la fin de ses succès. Celui qui avait semblé si grand dans la persécution parut diminué et amoindri dans la prospérité, ou plutôt il parut avec sa véritable taille. Quoiqu'il continuât à enseigner jusqu'à sa mort (1754), ce professeur, dont le nom était auparavant dans toutes les bouches, n'eut plus dans ses dernières années que de rares élèves; ses cours, jadis si fréquentés, devinrent déserts et il vit lui-même l'oubli se faire autour de son nom[1].

Malheureusement sa méthode lui survécut. Il avait

[1] Lichtenberger, *Hist. des idées relig. en Allemagne*, t. I, p. 21-38.

exagéré les droits de la raison, comme les piétistes avaient exagéré ceux du sentiment; il avait ainsi inauguré réellement le règne du rationalisme. Ses idées théologiques étaient toujours restées comme enveloppées d'un brouillard, mais ses disciples et ses successeurs devaient dissiper le brouillard et pousser peu à peu les principes rationalistes jusqu'à leurs dernières conséquences [1].

Le premier qui appliqua directement avec éclat la méthode de Wolf à la théologie fut Sigismond Jacob Baumgarten (1706-1757). Il devint professeur de théologie à Halle en 1730. Trois à quatre cents auditeurs se pressaient autour de sa chaire. Il leur enseignait la tolérance en matière doctrinale; il défendait les déistes et il appuyait encore ses enseignements sur l'Écriture, mais il passait sous silence les confessions de foi.

Son admirateur et son disciple Semler alla plus loin que lui et devint un des principaux fauteurs du rationalisme en Allemagne. Stäudlin écrivait en 1791 : « Les écrits dogmatiques de Semler me paraissent contenir de fait tous les germes du scepticisme théologique, quelles qu'aient pu être ses intentions [2]. »

Jean Salomon Semler, né à Saalfelden en 1725, mort à Halle en 1791, avait été élevé par ses parents dans le piétisme. Il devint plus tard, en suivant les leçons de Baumgarten, un admirateur de la philosophie de Wolf,

[1] Sur Wolf, voir *Vita, fata et scripta Chr. Wolfii*, in-8°, Leipzig et Breslau, 1739.

[2] Stäudlin, *Ideen zur Kritik des Systems der christlichen Religion*, p. 342; Tholuck, *Vermischte Schriften*, t. II, p. 39.

mais comme il avait un esprit indépendant, ses attaches au wolfianisme furent plus superficielles que réelles. Cette doctrine lui servit comme d'un pavillon pour couvrir sa marchandise; au fond, on trouve de tout dans ses écrits, il a puisé un peu partout, et principalement en lui-même. Il dédaignait les philosophes français, il ne faisait cas que du « savant Bayle, » parmi les incrédules de notre nation; il le cite souvent et il en recommande la lecture comme une bonne préparation à la théologie! La littérature anglaise exerça aussi sur lui de l'influence. Les écrits qu'il publia sont au nombre de cent soixante-onze. On le considérait comme « le héros de la littérature théologique » de son temps. Cependant un seul de ses nombreux ouvrages a eu une seconde édition[1], ce qui s'explique sans peine par la confusion et l'obscurité qui y règnent et que son collègue et ami, B. Michaelis, lui reprochait avec raison. C'est un véritable chaos, où il n'y a ni style ni lumière. Ses cours, qu'il multipliait jusqu'à donner quatre ou cinq leçons par jour, eurent plus de succès que ses livres et contribuèrent beaucoup à sa réputation.

Semler nous a raconté sa vie. « J'étais d'un tempérament très sanguin, » dit-il[2]. Il fut en effet plein d'ardeur et inconstant, vaniteux, comme le sont fréquemment les hommes sanguins. Il étudiait avec passion, mais sans plan, sans suite, sans ordre, sans rien approfondir.

[1] Sa réfutation des Fragments de Wolfenbüttel. Tholuck, *Vermischte Schriften*, t. II, p. 55, 45.

[2] Semler, *Lebens Beschreibung*, Th. I, p. 70.

C'était un *helluo librorum,* qui disait avec Logau : « Personne ne peut mesurer mon goût ; j'aime mieux sentir l'odeur que manger[1]. » De ses lecturesd isparates, il tirait des choses remarquables, mais ce n'étaient que des éclairs qui disparaissaient après avoir brillé un instant. Des convictions fortes auraient pu seules le fixer et lui faire suivre droit son chemin, par malheur il lui était resté de son éducation piétiste une indifférence caractéristique à l'égard des dogmes. D'après lui le cœur est seul le siège véritable de la religion et l'esprit est libre d'aller à la dérive. Cependant, comme il faut un symbole pour servir de point de ralliement aux fidèles, Semler consent à garder les formules conventionnelles, la lettre des confessions de foi, sinon les idées qu'elles expriment, afin d'éviter l'émiettement des communautés chrétiennes. Jusqu'à quel point une telle conduite est-elle loyale et honnête, il est malaisé de le dire. Semler sentait lui-même combien un tel procédé ressemblait à de l'hypocrisie ; afin de l'excuser il prétendait que pour arriver à purifier l'Église, il fallait se résigner à verser le vin nouveau dans de vieilles outres. Ainsi avec Semler l'idée chrétienne disparaît : il retient le nom, il supprime la chose.

Jésus s'appelle *Sôtêr*, le Sauveur de tous les hommes, seulement en vue de notre malheureux état présent. Qui s'applique cette doctrine du Christ et cherche à en tirer le meilleur parti dans ses rapports envers Dieu et envers les hommes, celui-là a la foi au Christ[2].

[1] Tholuck, *Vermischte Schriften,* t. II, p. 40.
[2] Semler, *Versuch einer freien theologischen Lehrart,* p. 159.

Tel est le fond de la doctrine de Semler. Beaucoup l'ont imité depuis, et ont prétendu garder le nom de chrétiens en renonçant à la doctrine de Jésus-Christ. C'est par là qu'il a fait école. Il a été de même le premier à soutenir d'autres opinions qui ont eu dans la suite de nombreux adhérents. Il appliqua la critique, entendue à sa façon, aux premiers siècles de l'Église et il contredit tout ce qu'on avait cru jusqu'alors. Pour lui, les martyrs sont des fanatiques; les évêques, des intrigants; les moines, des fous; seul l'hérétique Pélage, ce rationaliste des siècles primitifs de l'Église, trouva grâce devant lui, à cause sans doute de ses doctrines et de la haine presque farouche que le professeur de Halle avait vouée à saint Augustin, le marteau des pélagiens.

Dans le Christianisme, il prétend distinguer trois religions différentes : la religion sociale ou ecclésiastique, la religion individuelle ou subjective, et la religion historique ou biblique[1]; mais il n'explique pas ce qu'il entend par là. Sa distinction entre la doctrine biblique et la doctrine ecclésiastique a été très exploitée depuis; lui-même ne put parvenir à l'éclaircir, à cause de ses vacillations constantes entre le rationalisme pur et la religion établie[2]. Il voulait qu'on respectât l'autorité des livres symboliques, dont il avait publié une édition[3]; d'accord avec Göze, il combattit Lüdke de Berlin, qui avait contesté leur caractère obligatoire; il ne

[1] *Historiæ ecclesiasticæ selecta capita*, 3 in-8°, Halle, 1767-1769.
[2] *Einleitung zu Baumgarten's Glaubenslehre*, 1759.
[3] *Apparatus ad libros symbolicos ecclesiæ Lutheranæ*, Halle, 1775.

semblait pas se douter que les principes qu'il posait lui-même renversaient de fond en comble la foi protestante.

L'ouvrage le plus dangereux de Semler fut son *Traité sur le libre usage du canon*[1]. Il y enseigne que l'Écriture ne doit pas être considérée comme la règle de la foi, mais comme un simple catalogue de livres désignés officiellement par l'Église pour être lus dans les réunions des fidèles. C'est la négation du caractère surnaturel et inspiré des Livres Saints : ils n'ont plus qu'une valeur officielle et par conséquent conventionnelle et fictive, dont chacun peut ne tenir aucun compte dans son for intérieur. Semler, selon son habitude, conserve le nom de l'inspiration, mais il supprime en réalité la chose. Pour lui, ce qui édifie est inspiré, ce qui n'édifie point ne l'est pas. L'Écriture contient la vérité religieuse, elle n'est point la vérité religieuse elle-même. Elle est encombrée d'idées locales, de conceptions temporaires. On doit en extirper toutes ces plantes parasites. Comment donc les reconnaître? En consultant notre cœur. Ici reparaît le piétiste, doublé d'un rationaliste. Notre cœur nous enseigne que ce qui nous rend meilleur est divin. Tous les dogmes qui ne produisent point ce résultat ne sont donc que des idées juives. Le Nouveau Testament comme l'Ancien a été écrit pour des Juifs et par des Juifs. Il faut élaguer, sans merci, toutes les branches du vieux tronc oriental : les croyances messianiques, la rédemption, le sacrifice; cette végétation de récits merveilleux et de

[1] *Abhandlung vom freien Gebrauch des Canons*, 4 in-8°, 1771-1775.

fables qu'aiment à entendre raconter les fils de l'Orient, ces histoires de Samson et d'Esther qui ne sont que des « mythes [1]. » Saint Paul lui-même, le premier qui ait fondé le Christianisme sur la doctrine, l'a bâtie sur des fondements juifs. Retranchons de ses Épîtres tout ce qui est d'origine juive. Mais après tous ces retranchements et ces suppressions, que reste-t-il? La religion naturelle, une doctrine purement humaine, en un mot, le rationalisme.

Non content de cette appréciation générale de l'Écriture, Semler appliqua le libre examen à plusieurs points particuliers. Il nia l'authenticité du célèbre passage de la première Épître de saint Jean sur les trois personnes divines [2], il publia des paraphrases des livres les plus importants du Nouveau Testament avec préfaces et remarques critiques, il attaqua avec violence l'Apocalypse, pour laquelle il éprouvait une aversion singulière [3]. Son sentiment sur les possessions démoniaques attira spécialement l'attention. Déjà, au XVII[e] siècle, un professeur hollandais, Balthasar Bekker (1634-1698) avait soutenu qu'il n'avait jamais existé de véritables possédés [4]. D'après lui, les démoniaques mentionnés

[1] A. Tholuck, *Vermischte Schriften*, t. II, p. 57.

[2] I Joa., v, 7.

[3] *Christliche freie Untersuchung über die sogenannte Offenbarung Johannis*, 1776. Cf. Tholuck, *Vermischte Schriften*, t. II, p. 58; Eichhorn, *Allgemeine Bibliothek*, Th. V, p. 73.

[4] *De betooverde Weereld*, 1691; traduit en français, sous les yeux de l'auteur, *Le monde enchanté*, 1694. Il en parut aussi une traduction allemande, en 1781, avec des notes de Semler. Voir Schröckh, *Neuere kirchl. Geschichte*, t. VIII, p. 713 et suiv.

dans les Évangiles n'étaient que des fous religieux. L'Écriture n'enseigne expressément nulle part l'existence du diable. Quand elle en parle, c'est d'une manière figurée. Le lion rugissant de saint Pierre[1], c'est Néron. Si le diable existait, il ne pourrait agir sur les corps, étant pur esprit.

Semler défendit en Allemagne les mêmes idées que Balthasar Bekker. Une pauvre villageoise des environs de Wittemberg avait été, à tort ou à raison, considérée par des théologiens comme possédée. A cette occasion, Semler nia l'existence même des possessions démoniaques. Il composa un petit traité dans lequel il soutenait que les possédés des Évangiles et des Actes des Apôtres n'étaient que des malades atteints de folie ou d'épilepsie, et que Jésus-Christ et ses disciples, en les guérissant, avaient parlé le langage de leur époque, mais sans affirmer par là la réalité des possessions[2]. On voit que le théologien de Halle attribuait à Notre-Seigneur ce langage d'accommodement dont il usait si largement lui-même. Cependant il ne voulait point détruire la religion. Il semble avoir cru de bonne foi qu'il ne travaillait qu'à l'épurer. Il combattit en effet sans balancer ceux qu'il jugea être, non des rationalistes, mais des impies.

La protection ouverte que Frédéric II (1712-1786) accorda à l'incrédulité, dès son avènement au trône (1740), ne tarda pas à produire le débordement d'idées

[1] I Pet., v, 8.

[2] *De dæmoniacis quorum in Novo Testamento fit mentio*, 1760.

et de mœurs dont nous avons déjà dit quelques mots. Frédéric-Guillaume Ier avait fait prendre en dégoût la religion à son fils, en la lui imposant comme un fardeau insupportable. « Le vaisseau, a dit de lui un de ses historiens, fut chargé de tant de lest religieux, que plus tard il ne put faire autrement que de sombrer[1]. » La sévérité brutale de son père avait fini par l'exaspérer à tel point qu'il tenta de fuir en Angleterre auprès de son oncle maternel, Georges II. Il n'y réussit point. Frédéric-Guillaume fit juger et condamner à mort son fils, comme déserteur, avec un de ses amis nommé Katt, qui devait l'accompagner. Katt fut exécuté et le prince royal emprisonné dans la forteresse de Custrin. Pendant les longues heures de sa prison, et plus tard dans sa retraite de Rheinsberg (1732-1740), jusqu'à la mort de son père, il se livra avec avidité à l'étude des belles-lettres. Il avait été élevé par un Français réfugié, Du Han de Jaudun[2], qui lui avait inspiré un goût très vif pour la France. Malheureusement, la France pour lui, ce fut Voltaire et la secte philosophique. Dès 1736 il commença à correspondre avec Voltaire : « Il ne peut y avoir, lui mandait-il, qu'un Dieu et qu'un Voltaire dans la nature. Il est impossible que cette nature, si féconde d'ailleurs, recopie son ouvrage pour reproduire votre semblable[3]. »

[1] Lichtenberger, *Hist. des idées relig. en Allem.*, t. I, p. 42.

[2] Du Han était un sceptique, tout plein de Bayle, et il communiqua son scepticisme à son élève. Voir Chr. Bartholmèss, *Histoire philosophique de l'Académie de Prusse*, t. I, p. 127.

[3] *Lettre à Voltaire*, 6 août 1738, *Œuvres de Voltaire*, t. X, p. 87.

En même temps il se passionnait pour Wolf[1], que son père persécutait, et il écrivait à Suhm, le traducteur français de ce philosophe : « Enfin je commence à apercevoir l'aurore d'un jour qui ne brille pas encore tout à fait à mes yeux, et je vois qu'il est dans la possibilité des êtres que j'aie une âme, et que même elle soit immortelle... Pourvu que Wolf me prouve que mon être indivisible est immortel, je serai content et tranquille[2]. » Il paraît que Wolf ne le convainquit point, puisqu'il dit un jour à un membre de l'Académie de Berlin : « Eh quoi! vous voulez être immortel? Qu'avez-vous donc fait pour le mériter[3]? » Mais la philosophie de Wolf favorisait l'irréligion; cela suffisait pour lui plaire. Avec Wolf, il étudia Locke et les déistes anglais.

Dès qu'il fut assis sur le trône, il n'eut plus besoin de se contraindre. Il resta tout au plus déiste comme Voltaire, mais la religion et lui n'habitèrent jamais sous le même toit, ainsi qu'il l'écrivait à son ami d'Alem-

[1] Les premières lettres de Frédéric II à Voltaire sont pleines de l'éloge de Wolf. Voir *Œuvres de Voltaire,* t. x, p. 4 et suiv.

[2] Lettre du 27 mars 1736.

[3] Lichtenberger, *Histoire des idées religieuses en Allemagne,* t. I, p. 43. Frédéric II nie l'immortalité de l'âme dans son Épître au feld-maréchal Keith, dans le *Montezuma* et jusque dans son testament. Il dit dans Montezuma :

> Senza tema, un'alma pura
> Rendo al sen della natura,
> Rendo il corpo agli elementi
> Onde il nascere sorti.

Voir Chr. Bartholmèss, *Histoire philosophique de l'Académie de Prusse*, où sont réunis tous les passages, t. I, p. 306-307.

bert[1]. Aussi ne tarissait-il point en plaisanteries et en sarcasmes contre le Christianisme, surtout avec les philosophes français qu'il avait fait venir à sa cour. Cependant comme l'Allemagne, au commencement de son règne, n'était pas encore habituée à l'impiété et au blasphème, il défendit d'imprimer deux traités rationalistes de Gebhardi contre les miracles de l'Écriture (1743) et en 1748 il fit condamner Rüdiger à six mois de prison pour un délit semblable. Plus tard, il se montra plus indulgent. Il permit à Edelmann (1698-1767) de demeurer à Berlin, en disant qu'il était bien obligé d'y tolérer d'autres fous. Or, Edelmann, qui se croyait un nouveau Luther, avait écrit que l'Ancien Testament n'était qu'un tissu de légendes fabriquées par Esdras et que le Nouveau, qui n'était guère plus historique, datait du temps de Constantin[2]. Bahrdt (1741-1792), chassé de tous les pays où il avait essayé de s'établir et de propager son impiété, fut autorisé à se fixer à Halle (1779) et il y publia ses *Lettres populaires sur la Bible* et ses *Lettres sur le plan de Jésus*[3], dans lesquelles il imagine que Jésus

[1] Lichtenberger, *Histoire des idées religieuses en Allemagne*, t. I, p. 43.

[2] *Moses mit aufgedecktem Angesicht*, 3 in-8°, Francfort, 1747. Edelmann, qui, comme la plupart des novateurs allemands, était rempli de vanité, nous a laissé son propre panégyrique : *Johann Christian Edelmann's Selbstbiographie, geschrieben* 1752, *herausgegeben* von Klose, Berlin, 1849. Voir aussi Mönckeberg, *H. S. Reimarus und J. Chr. Edelmann*, Hambourg, 1867 ; Guden, *J. Chr. Edelmann*, Hanovre, 1870.

[3] *Briefe über die Bibel in Volkston*, 12 vol., 1783-1791 ; *Ausführung der Plans und Zweeks Jesu in Briefen*, 1784.

fut formé à son rôle messianique par une société secrète. Cette société lui mit entre les mains des remèdes jusqu'alors inconnus, et c'est par leur moyen qu'il opéra ses simulacres de miracles[1]. Son impiété révolta Semler lui-même, et il le réfuta dans un ouvrage spécial[2]. En Allemagne, on ne tolérait à cette époque que dans les philosophes français un langage blasphématoire et impie comme celui de Bahrdt. L'opinion publique n'était pas encore mûre pour de telles folies. Aussi l'influence de Bahrdt et d'Edelmann fut-elle presque nulle. Une certaine modération dans l'incrédulité, surtout quand on attaquait directement la Bible, était alors nécessaire; l'irréligion ne pouvait croître que par degrés : *nil per saltum.* Avant de réussir à implanter l'incrédulité théorique, il faut avoir introduit dans les habitudes de la vie l'incrédulité pratique. C'est en jetant le discrédit et le ridicule sur la religion, sur le culte, sur ses ministres qu'on prépare le terrain aux théoriciens qui s'efforcent d'ébranler par leurs systèmes la révélation et les Écritures. On prêche d'abord l'indifférence, on suscite ensuite l'hostilité. Frédéric II, par ses plaisanteries perpétuelles contre tout ce qui touchait au Christianisme[3], travailla beaucoup à l'extinction du sentiment religieux

[1] Bahrdt a écrit aussi son autobiographie, dans laquelle il raconte sa vie qui n'était rien moins qu'édifiante. *Selbstbiographie*, Berlin, 1790.

[2] *Antwort auf das Bahrdt'sche Glaubensbekentniss*, 1779.

[3] Voir les traits qu'a recueillis Tholuck, *Der Einfluss der Regierung Friedrich's des Grossen*, dans ses *Vermischte Schriften*, t. II, p. 36-39.

parmi son peuple[1]. Son ministre Zedlitz ne le seconda que trop dans cette entreprise[2].

Nous allons voir à présent comment Lessing et ses amis introduisirent en Allemagne l'indifférence religieuse et le mépris de toute révélation.

[1] Dans sa vieillesse, Frédéric II, éclairé par l'expérience, combattit les conséquences extrêmes de ses propres opinions. Voir Chr. Bartholmèss, *Histoire de l'Académie de Prusse,* t. I, p. 313. Voir p. 296-323 sur les idées philosophiques de Frédéric II.

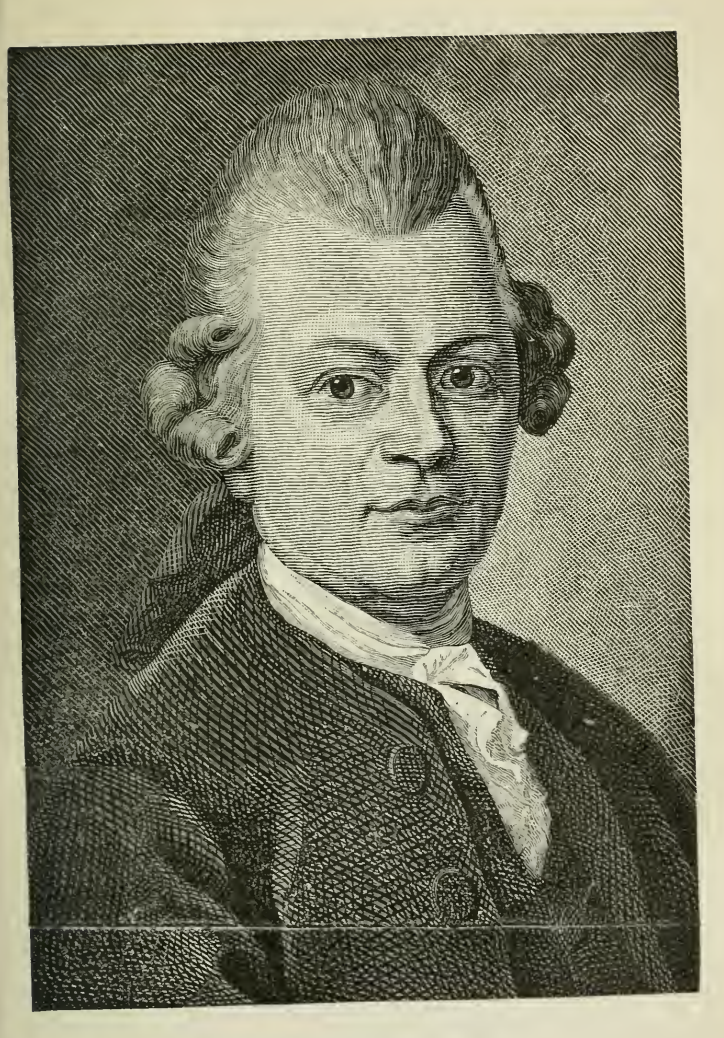
[2] Sur l'influence néfaste et les agissements de Zedlitz, voir M. Philipson, *Geschichte des preussischen Staatswesen*, t. I, p. 45-49.

CHAPITRE III.

LESSING ET REIMARUS.

Jusqu'ici nous n'avons rencontré parmi les rationalistes que des hommes de second ou de troisième ordre. Aucun d'entre eux n'est un penseur, comme l'avait été Leibniz, comme le sera Kant; aucun d'entre eux n'est un écrivain, dans le sens élevé du mot. Par là même leur action est circonscrite dans une sphère assez étroite. Mais tout change avec Gotthold-Ephraïm Lessing (1729-1781). Ses admirateurs le proclament le père du protestantisme libéral[1]. S'il n'est ni un philosophe profond ni un écrivain de génie, il est du moins un littérateur de grand talent, et par son talent d'écrire, il ne s'adresse pas seulement aux classes cultivées, il atteint le peuple lui-même. Son influence fut ainsi plus pernicieuse et plus néfaste. Il eut assez d'idées philosophiques nouvelles pour s'imposer à l'attention des critiques et des

[1] E. Fontanès, *Le Christianisme moderne, étude sur Lessing*, in-12, Paris, 1867. L'auteur idéalise son héros et, comme l'a dit M. V. Cherbuliez, « il a trop rogné les ongles de la bête fauve. » *Études sur l'Allemagne*, in-12, Paris, 1873, p. 89. — Voir, Figure 43, le portrait de Lessing, d'après Westermann's *Illustrierte deutsche Monats-Hefte*. Reproduction du portrait de Lessing par Graf.



43. — Gotthold-Éphraïm Lessing.



théologiens[1]; il rendit des services si éminents à la littérature de son pays que son nom devint justement populaire. Malheureusement et sa gloire et ses talents tournèrent au détriment de la religion. Jusqu'alors le peuple était resté à l'abri du souffle d'impiété, qui n'avait exercé ses ravages que sur les sommets, à la cour, dans les salons et dans les universités. Par ses productions littéraires, Lessing apporta jusque dans les chaumières, non pas un système d'incrédulité, mais quelque chose de non moins funeste, je veux dire l'indifférence en matière de religion. En même temps qu'il travaillait ainsi à éteindre la foi dans l'âme des simples, par la publication des *Fragments de Wolfenbüttel,* il allumait l'incendie que Wolf et son école n'avaient fait que préparer. Enfin, il mettait entre les mains des philosophes une arme des plus dangereuses, la théorie du progrès indéfini, qu'il exposait dans son *Éducation de l'humanité* et dont on devait abuser un jour pour tenter d'expliquer d'une manière naturelle l'origine de toutes les religions, sans en excepter la religion chrétienne. C'est ainsi que Lessing a joué un des principaux rôles dans l'éclosion et la propagation du rationalisme biblique en Allemagne.

Lessing était né à Kamenz, en Saxe. Son père, ministre luthérien, l'éleva sévèrement et voulut le plier aux croyances les plus rigoureuses de l'orthodoxie protestante. Cette éducation ne convenait guère au jeune

[1] Voir Ed. Zeller, *Lessing als Theolog,* dans ses *Vorträge und Abhandlungen*, t. II, 1877, p. 283-327.

Éphraïm. Il montra de bonne heure beaucoup d'indépendance d'esprit, avec une grande avidité d'apprendre, qui faisait dire de lui au recteur de l'école de Meissen, chez qui il avait été envoyé : « C'est un cheval auquel il faut une double ration. » Dès l'âge de quatorze ans (1743), il composa, à l'occasion du renouvellement de l'année, un écrit dans lequel il traite de rêverie l'histoire religieuse qui place, comme les mythologies, aux commencements de l'humanité, un âge d'or dont l'homme déchu a gardé toujours le souvenir. C'est comme le germe de ses idées sur le progrès indéfini qu'il devait développer plus tard.

Par déférence pour sa mère, le précoce libre-penseur consentit néanmoins à aller faire ses études de théologie à Leipzig et à se préparer à devenir ministre protestant (1746). Il ne tint guère ses bonnes résolutions. Il groupa autour de lui des jeunes gens avec qui il s'occupa, non de la confession d'Augsbourg, mais d'art et de poésie; il fréquenta les acteurs et les esprits forts. Ses parents l'ayant appris en furent très chagrins. Pour les rassurer, il fit, dit-on, en plein hiver, le voyage de Kamenz; il discuta théologie avec son père, composa un sermon pour sa mère, et revint à Leipzig retrouver sa compagnie d'acteurs. Un seul professeur de l'université fut de son goût; il s'appelait Jean-Auguste Ernesti (1707-1781).

Ernesti était fait pour plaire à Lessing. Jean-Jacob Wettstein (1693-1754), de Bâle, avait inauguré la critique du Nouveau Testament. Son principe était que l'Écriture devait être avant tout interprétée grammaticale-

ment et historiquement, principe fort acceptable, pourvu qu'on en fasse une sage application. Ernesti l'adopta, mais s'en servit dans un sens rationaliste. Il voulait tenir un juste milieu entre l'orthodoxie et le rationalisme; sa pente l'attira davantage vers ce dernier. Il s'imagina cependant être un protestant irréprochable; il ne voyait point les conséquences des principes qu'il posait; il entendait conserver la notion de l'inspiration; c'était un de ces hommes qui servent de pont pour passer sur l'autre bord d'un fleuve, sans avoir conscience de l'office qu'ils remplissent. En réalité, il avait mis les Livres Saints sur le même pied que les livres profanes, et il avait établi les règles de l'interprétation rationaliste des Écritures[1], règles qu'on allait bientôt appliquer.

Lorsque Lessing suivit les cours d'Ernesti, ce dernier n'était pas encore professeur de théologie; il enseignait la littérature ancienne, mais il avait souvent l'occasion d'exprimer ses idées théologiques et c'était là ce qui charmait le jeune Éphraïm. Celui-ci avait un tel penchant pour l'incrédulité qu'il se rendit à Berlin, en 1749, avec son condisciple Mylius, dans le désir de s'y retremper au souffle de la libre-pensée. Il n'y éprouva cependant que déceptions. Il s'attendait à y trouver une grande largeur de vues et une haute élévation de pensées; il n'y rencontra que l'esprit sectaire, étroit et mes-

[1] *Institutio interpretis Novi Testamenti*, Leipzig, 1761; 3e édit., 1774; *Opusculi philologici critici*, 1764; *Opusculi theologi critici*, 1773. Ernesti fonda la première revue de théologie et en fut le principal rédacteur : *Neue theologische Bibliothek*, 10 vol., 1760-1769; *Neueste theologische Bibliothek*, 4 vol., 1773-1779.

quin, des hommes pleins de petitesse et d'intolérance, comme Nicolaï et les collaborateurs de sa *Bibliothèque.* L'étudiant rêvait dès lors une réforme du théâtre germanique. Il exhala sa mauvaise humeur dans une comédie, l'*Esprit fort*[1], satire mordante et réussie de l'outrecuidance des soi-disant libres-penseurs des bords de la Sprée.

Il essaya de reprendre encore une fois l'étude de la théologie à Wittemberg; mais au bout d'un an, il y renonça pour toujours et retourna à Berlin, afin de suivre ses goûts dramatiques et rédiger des articles de critique littéraire dans le journal de Voss. Malgré toutes ses tergiversations et au milieu même de ses tâtonnements, Lessing n'avait point d'ailleurs perdu son temps. Son esprit curieux, servi par des facultés puissantes, l'avait porté et soutenu dans presque toutes les directions à la fois. La philosophie, l'histoire, l'érudition l'attiraient comme la littérature dans ses diverses branches, et il fut ainsi en même temps poète, antiquaire, critique, érudit, philosophe. Par malheur, à mesure qu'il élargissait le cercle de ses connaissances et qu'il se familiarisait avec les hommes, il sentait diminuer en lui ses convictions et tombait dans l'abîme du scepticisme et de l'indifférence. C'est là l'explication de toute la vie de Lessing. Son mal, comme celui de Goethe, ce fut le scepticisme. Il était de la famille de Bayle. Le doute devint pour lui une jouissance :

[1] *Der Freigeist, ein Lustspiel* (1749), dans les *Sämmtliche Schriften,* édit. Lachmann, 13 in-8°, t. I, Berlin, 1838, p. 387 et suiv.

« Il y a plus de plaisir, disait-il, à courir le lièvre qu'à le prendre. — Si Dieu, disait-il encore, tenait la vérité dans sa main droite, et, dans sa gauche, l'amour toujours inquiet de la vérité, qu'il me dît : Choisis ! — fussé-je condamné à me tromper éternellement, j'opterais pour sa main gauche et la prenant humblement : Père, lui dirais-je, la vérité n'est que pour toi ! » — Et à ceux qui lui reprochaient avec raison de tout exagérer, cet homme qui tenait si peu à posséder le vrai répondait insolemment : « Dois-je ménager chacune de mes respirations, dans la crainte que votre perruque ne perde un peu de sa poudre[1] ? »

C'est là l'accent de Voltaire, son esprit et son impiété. Un tel homme était capable de faire beaucoup de mal. Il le fit. Après avoir occupé diverses situations, Lessing devint, en 1770, bibliothécaire de Wolfenbüttel. Il avait déjà donné une vive impulsion à la littérature nationale. Ses fables l'avaient rendu populaire jusque dans les derniers villages allemands ; sa *Minna de Barnhelm* avait paru en 1767 et avait été jouée avec le plus grand succès. Son *Laocoon* (1766) et sa *Dramaturgie* (1767) avaient fait de lui le maître de la critique littéraire.

Les yeux de l'Allemagne entière étaient donc ouverts sur toutes ses publications. Sa place de bibliothécaire à Wolfenbüttel lui créait une position privilégiée. Elle lui assurait d'abord des loisirs ; de plus, elle mettait à sa libre disposition un riche trésor littéraire, accumulé par les ducs de Brunswick ; enfin elle l'affranchissait de la censure, qui existait en Allemagne comme en France.

[1] V. Cherbuliez, *Études de littérature et d'art*, 1873, p. 2-3.

Ce dernier privilège était très appréciable pour Lessing. La censure allemande n'était pas aussi indulgente que celle de Paris pour les écrits irréligieux; pouvoir se soustraire à son examen était pour le bibliothécaire sceptique un avantage dont il usa et abusa. Le privilège était restreint à la publication des manuscrits existant dans la bibliothèque grand-ducale; le libre-penseur éluda la restriction. En vertu de son droit, il publia d'abord plusieurs écrits anciens, entre autres le traité de Bérenger de Tours contre l'Eucharistie. Mais il publia aussi, au moyen d'une supercherie peu délicate, une œuvre qui n'appartenait nullement au fonds de la Bibliothèque et qu'il n'avait pas, par conséquent, l'autorisation d'éditer. C'était une attaque d'une violence extrême contre le Christianisme, à laquelle la permission de paraître n'aurait jamais été accordée. Lessing le savait très bien. Il ne pouvait se méprendre sur le caractère du livre et sur le mal qu'il devait produire, mais il n'était arrêté par aucun scrupule. Il supposa que l'écrit, qu'il venait de recevoir, appartenait à la Bibliothèque de Wolfenbüttel et le publia comme un manuscrit ancien. Quoiqu'il en connût parfaitement l'auteur, avec qui il avait eu des relations pendant qu'il était lui-même directeur du théâtre de Hambourg, il l'attribua à un inconnu[1]. C'est

[1] Outre une première supercherie, qui consistait à présenter comme un manuscrit de la Bibliothèque de Wolfenbüttel un écrit qui n'en faisait partie en aucune façon, Lessing en commit une seconde, non seulement en feignant d'ignorer qui l'avait écrit, mais de plus en disant, dans l'introduction au premier Fragment, que Laurent Schmidt (dont nous avons parlé plus haut), en était l'au-

à l'aide de toutes ces ruses indignes de lui que parurent de 1774 à 1778 les fragments fameux qui sont désignés dans l'histoire sous le nom de *Fragments de Wolfenbüttel* ou de *Fragments d'un Inconnu.*

Cette publication est la plus mauvaise action qu'ait commise Lessing contre le Christianisme. Il n'avait pas prévu lui-même toute l'étendue du mal qu'il allait causer. Les sceptiques ne se rendent pas assez compte des ravages qu'ils produisent dans les âmes qui ont besoin de convictions fortes, et ils allument le feu avec l'insouciance d'un enfant qui allume un incendie sans en calculer les désastres. Lessing, en publiant les *Fragments,* fit passer à l'état de crise aiguë le mal qui rongeait sa patrie depuis longues années. Le rationalisme avait été jusqu'alors contenu et modéré. A part de rares exceptions, il n'avait point le langage insolent et impie des philosophes français. Les *Fragments de Wolfenbüttel* vinrent tout changer. L'Inconnu, par la main de Lessing, tira le coup de canon qui commença la guerre ouverte et surexcita tous les esprits, comme le font toutes les guerres violentes et sans merci. Désormais, il n'y aura plus de trêve entre croyants et incroyants. Après plus d'un siècle écoulé, la lutte est plus vive qu'au premier jour.

L'Inconnu dont l'écrit posthume fut si pernicieux,

teur présumé, quoiqu'il sût très bien quel était l'auteur véritable. Voir D. Strauss, *H. S. Reimarus*, p. 20. La fille de l'auteur le remercia de son « habileté, » *Ibid.* Sur les « manœuvres » que se permettait Lessing « pour assurer le triomphe de ses idées, » cf. V. Cherbuliez, *Études sur l'Allemagne*, p. 18-19, 109-111.

s'appelait Hermann-Samuel Reimarus (1694-1768). Il avait été professeur de langues orientales à Hambourg et jouissait d'une grande réputation comme philosophe. Gendre du célèbre savant J. Albert Fabricius, il avait collaboré aux travaux bibliographiques qui ont rendu ce dernier nom illustre. Disciple de Wolf, il avait peu à peu perdu la foi. Il s'était occupé par occasion de questions religieuses et il avait voué au Christianisme une haine profonde. En 1754, il avait publié un ouvrage déiste, *Les principales vérités de la religion naturelle*[1], dans lequel il soutenait que la religion ne doit pas être seulement cherchée dans le catéchisme, mais aussi dans le cœur humain et dans la nature. Ce ne fut que longtemps après sa mort que l'on sut jusqu'où il avait porté l'aversion de la religion chrétienne. Reimarus avait une fille appelée Élise, d'un esprit vif et pénétrant. Elle était devenue l'amie et la correspondante assidue de Lessing. Son père, en mourant, lui laissa un manuscrit volumineux, de quatre mille pages in-4°, ayant pour titre : *Apologie pour les adorateurs de Dieu selon la raison*[2]. C'est une attaque en forme contre tous les livres de l'Écriture. L'auteur y raconte comment il est devenu incrédule. Élevé dans la foi chrétienne et destiné à la carrière pastorale, il en a été, dit-il, éloigné par l'étude de la Bible, qui ne s'exprime que d'une manière vague sur

[1] *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*, Hambourg, 1754. Pour les autres ouvrages de Reimarus, voir D. Strauss, *H. S. Reimarus*, p. 15.

[2] *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes.*

plusieurs points importants. Ce qui l'a rebuté le plus, c'est le mystère de la Sainte Trinité et le dogme de l'éternité des peines. Dégoûté de la religion, il a abandonné la théologie et s'est adonné à d'autres études, mais je ne sais quel besoin inné d'être fixé en matière religieuse l'a ramené plus tard comme malgré lui vers ces grands problèmes. Ce sont ses réflexions qu'il met par écrit. Il a lu les déistes anglais, Toland, Collins et d'autres encore[1]. Ses doutes ne se sont point dissipés, au contraire. Il les expose sans ménagement et avec brutalité. Il sent d'ailleurs lui-même que son œuvre manque de mesure; il ne veut donc pas la publier; le temps n'est pas encore venu; ses contemporains ne sont pas mûrs pour entendre de telles vérités, et il règle qu'on ne pourra imprimer son Apologie qu'après sa mort, et sous certaines conditions.

Lessing n'éprouva point les mêmes scrupules que Reimarus. Élise, son amie, lui ayant communiqué des parties du manuscrit de son père, le bibliothécaire de Wolfenbüttel, malgré les conseils de Nicolaï et de Mendelssohn[2], n'hésita point à les livrer au public, et il le fit avec son art de mise en scène et son talent de littérateur, ce qui augmenta le scandale et le succès. Si l'énorme manuscrit du professeur rationaliste de Hambourg avait été publié en une fois et en entier, il serait mort sans doute étouffé sous son propre poids; s'il avait paru avec

[1] Sur les sources de l'incrédulité de Reimarus, voir D. Strauss, *H. S. Reimarus*, p. 30-37.

[2] D. Strauss, *H. S. Reimarus*, p. 19.

le nom de son véritable auteur, il aurait beaucoup moins attiré l'attention et perdu de son importance. Entouré d'un profond mystère, il piqua plus vivement la curiosité. Publié à petites doses, à des intervalles soigneusement espacés et avec une gradation savante, il tint pendant quatre ans les esprits en éveil[1]. On le crut l'œuvre d'un personnage important; on l'attribua généralement à Lessing. Tout concourut de la sorte à faire des *Fragments d'un Inconnu* un véritable événement religieux.

Le premier extrait du manuscrit de Reimarus parut en 1774 : c'était le moins compromettant et une préparation à la publication de ceux qui devaient suivre; il avait pour objet la tolérance des déistes. D'après le titre général[2], il était tiré de la bibliothèque de Wolfenbüttel; d'après le titre particulier, c'était un *Fragment d'un Inconnu*[3]. Pour habituer l'opinion publique à accepter plus aisément les attaques de Reimarus contre les Livres Saints, Lessing attendit trois ans sans donner la suite. Alors, en 1777, il donna coup sur coup cinq nouveaux extraits, comme s'il n'avait pas voulu laisser aux esprits le temps de se reconnaître, et enfin, l'année suivante, en

[1] D'après Strauss, *H. S. Reimarus*, p. 19, Lessing aurait eu d'abord l'intention de publier tous les fragments à la fois, mais les difficultés de la censure l'en empêchèrent.

[2] *Beiträge zur Geschichte und Litteratur aus den Schätzen der herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel.* Les six premiers fragments parurent dans les *Beiträge;* le septième fut publié à part.

[3] *Fragmente eines Ungekannten.* Lessing garda si bien son secret sur le nom de l'Inconnu, que ce n'est qu'en 1814 qu'on fut enfin certain que l'auteur était Samuel Reimarus. D. Strauss, *H. S. Reimarus*, p. 21.

1778, il publia le plus violent de tous, celui qui s'attaquait à la personne même de Jésus-Christ. L'impiété était ainsi montée de degré en degré jusqu'au sommet. Après avoir réclamé d'abord la tolérance en faveur des déistes, Lessing, dans les cinq Fragments de 1777, avait attaqué, en premier lieu, par la plume de Reimarus, l'usage de décrier la raison en chaire; puis il avait prétendu qu'il était impossible d'admettre une révélation unique pour tous les hommes; dans le quatrième Fragment, il avait pris directement à partie le Pentateuque, et nié le passage de la mer Rouge par les Israélites; le cinquième était une attaque générale contre tout l'Ancien Testament, où il était impossible, disait le Fragmentiste, de trouver une religion; les Évangiles étaient attaqués dans le sixième extrait, employé à faire la critique des récits concernant la résurrection du Sauveur; enfin le dernier Fragment traitait du but de Jésus et de ses disciples. Ici la violence de l'Inconnu n'a plus de bornes. Pour lui le Sauveur des hommes n'est qu'un imposteur, comme l'avait été Moïse. Il y a deux Jésus ou du moins Jésus se présente à nous sous une double face. Il prêche la pénitence, c'est-à-dire l'amendement et la conversion. C'est là le beau côté de sa vie. Mais « il faut déplorer, dit-il, que Jésus n'ait pas fait de l'œuvre de la conversion son unique but et sa seule affaire... Ce n'était malheureusement là qu'une préparation pour son but principal, celui de fonder un empire. Ce projet fait déchoir bien bas celui à qui son œuvre de conversion aurait fait attribuer un grand caractère[1]. »

[1] Reimarus, dans Strauss, *H. S. Reimarus*, § 25, p. 122. — Strauss

Jésus voulait donc relever le royaume de David et de Salomon. Tout ce qui, dans les récits des Évangiles, n'est pas d'accord avec ce plan, a été inventé par les Apôtres, qui ont voulu ainsi dissimuler l'échec qu'avait subi leur maître. Celui-ci avait pour complice Jean-Baptiste. Ils s'étaient entendus secrètement pour se vanter et se recommander l'un l'autre. Le jour où devait éclater l'insurrection destinée à faire revivre l'ancien empire juif était le jour de Pâques; mais les scènes qui se produisirent à Jérusalem, quand Jésus y entra en triomphe, firent tout échouer. Par son entrée révolutionnaire, il souleva la foule contre l'autorité établie; il viola de plus la majesté du temple par un acte d'une violence inouïe, comme s'il se croyait tout permis. Arrêté par les chefs de son peuple, il trouva, au lieu d'une couronne, une croix. C'était un dénouement qu'il n'avait pas prévu. Sa déception et son désespoir se manifestèrent avec amertume à ses derniers moments; il se repentit en mourant et sur l'instrument de son supplice déclara qu'il était abandonné de Dieu. Ses disciples, après sa mort, spiritualisèrent ce qu'il avait dit du royaume de Dieu et ils idéalisèrent sa vie et sa doctrine. Tel est le résumé du dernier Fragment. On a certes inventé bien des explications fausses et impies de la vie du divin Sauveur, mais jamais on n'en a imaginé de plus odieuse ni de plus misérable que celle de Reimarus.

a proclamé Reimarus « l'objet particulier de son amour et de son respect, » parce qu'il est, avec Spinoza, « le père de la critique théologique de nos jours. » *Ibid., Vorwort*, p. 7.

La publication de ces blasphèmes produisit en Allemagne l'effet d'une bombe éclatant au milieu d'une foule assemblée. Elle cause, elle rit, elle s'amuse, sans se douter que le moindre danger la menace. Tout à coup une formidable explosion se fait entendre. Un nuage de poussière se lève, des gémissements et des cris retentissent, on se regarde avec stupeur, on se demande ce qui vient d'arriver, tout le monde est saisi de terreur et bientôt au premier mouvement d'effroi succède un violent mouvement d'indignation. Quel est l'auteur de l'attentat? Il y a des blessés! Sus au coupable!

Le coupable ici était Lessing. Les blessés, c'étaient les rationalistes ou semi-rationalistes qui par leurs doctrines avaient préparé l'explosion qui venait d'éclater. Ils furent naturellement ceux qui crièrent avec plus de force contre l'éditeur de l'Inconnu. La plupart des critiques qui élevèrent la voix étaient plus ou moins rationalistes, Döderlein, Less, Jerusalem. Le plus en vue parmi eux, Semler, réfuta directement les *Fragments* dès 1779. Dans la Préface, il décrit ainsi l'émotion que causa leur apparition :

Il se manifesta une sorte d'étonnement, même chez beaucoup d'hommes politiques; les esprits graves et posés manifestèrent leur mécontentement, tandis que les jeunes savants accueillirent avec empressement les railleries dirigées contre la révélation, les accentuèrent et les propagèrent jusque dans la bourgeoisie et dans une classe d'approbateurs à laquelle l'auteur n'avait certainement pas songé. Plus d'un jeune homme sérieux qui s'était voué au saint ministère vit ses convictions ébranlées et se trouva dès lors dans un grand

embarras; plus d'un aussi choisit une autre carrière plutôt que de persister longtemps dans une incertitude croissante[1].

Ces aveux de Semler nous montrent le mal qu'avaient déjà fait en Allemagne ses propres doctrines et celles de ses pareils. Pour que les attaques de l'Inconnu produisissent des résultats si désastreux, il fallait que la foi fût déjà très malade. Tout nous montre qu'en effet, à cette époque, sous l'influence des causes diverses que nous avons déjà énumérées, l'esprit religieux était bien diminué au delà du Rhin, le Christianisme bien amoindri.

Un roman publié par un ami de Lessing, Christophe Frédéric Nicolaï (1733-1811), l'année qui précéda l'apparition du premier *Fragment de Wolfenbüttel*, c'est-à-dire en 1773, jette un jour curieux et triste sur l'état des esprits à cette époque.

Nicolaï fut le principal collaborateur de Lessing dans la propagation de l'indifférence religieuse en Allemagne[2]. Berlinois d'origine, issu d'une famille de libraires,

[1] *Beantwortung der Fragmente eines Ungekannten*, Halle, 1779; F. Lichtenberger, *Histoire des idées religieuses en Allemagne*, t. I, p. 77. — Lessing n'ayant donné que des extraits, on a voulu depuis publier l'œuvre entière. Klose, qui s'était chargé de cette entreprise, ne réussit point à trouver d'éditeur. En désespoir de cause, il se mit à imprimer la *Schutzschrift* dans *Niedner's Zeitschrift für historische Theologie*, à partir de 1850, mais cet écrit, dont quelques Fragments avaient mis l'Allemagne en feu, ne put trouver de lecteurs, et il fallut en abandonner la publication. Strauss lui-même, qui avait longtemps caressé l'idée de le publier, reconnut que ce n'était plus possible, *H. S. Reimarus*, p. 8.

[2] Sur Nicolaï, voir J. Minor, *Lessings Jugendfreunde*, in-12, Bérlin (sans date).

il fut élevé à Halle, où nous voyons tour à tour apparaître la plupart des fauteurs du rationalisme au delà du Rhin. De Halle, il entra en apprentissage chez un libraire de Francfort-sur-l'Oder. Commis pendant le jour, il redevenait étudiant pendant la nuit. Il apprit ainsi la langue anglaise. Il lisait chaque jour quelques pages du Nouveau Testament en grec, mais « la religion, dit-il lui-même, resta sans influence sur ma vie. » De retour à Berlin, il se lia avec Lessing et Mendelssohn. La capitale de la Prusse était alors le foyer des lumières, de l'*Aufklärung* inaugurée par Wolf. Pendant cinquante ans, Nicolaï se montra un des agents les plus actifs du mouvement libre-penseur, une sorte de Diderot germanique par l'espèce d'encyclopédie qu'il publia sous le nom de *Bibliothèque des Belles-Lettres* et de *Bibliothèque allemande universelle*. De 1765 à 1805, sa *Bibliothèque* fut comme une tribune toujours ouverte à ceux qui voulaient attaquer ce qu'on appelait la superstition, c'est-à-dire, trop souvent, la religion et la foi. Il paraissait jusqu'à dix-huit volumes par an. Le nombre des collaborateurs, qui avait été de soixante-dix au début, s'éleva jusqu'à cent trente-trois. L'esprit qui y régnait était celui d'un rationalisme froid et étroit. La Bible n'était expliquée que d'après la lumière de la raison[1]. Les articles de Nicolaï se distinguaient par la causticité et aussi par la morgue et la suffisance. Rien n'est plus démoralisateur, à la longue, pour des lecteurs

[1] Cf. M. Philipsson, *Geschichte des preussischen Staatswesen*, t. I, p. 49-51.

assidus, qu'une mauvaise publication périodique. On finit par se pénétrer, même à son insu, des idées qu'on y lit sans cesse. Les gouttes d'eau, en tombant toujours au même endroit, font à la fin leur trou. La *Bibliothèque* contribua de la sorte pour sa large part à produire la société sans religion et à petites vues que Nicolaï décrit dans son roman de 1773. Ce roman, imitation de l'*Andrews* de Fielding, est intitulé *Vie et opinions du magister Sebaldus Nothanker*[1]. Il a pour objet de tourner en ridicule le pastorat orthodoxe et piétiste. Le héros est un prédicateur sentimental et rationaliste qui se sert à merveille des textes bibliques « comme d'un moyen peu dangereux pour inculquer des vérités utiles. » Sa femme est une wolfienne qui met à chaque instant son mari en colère. Elle sait par cœur la *Petite logique* de Wolf et à tout propos elle cite « le principe de la raison suffisante, » elle invoque « le déterminisme de nos actions. » Plus terre à terre, le pasteur prêche à ses ouailles le bonheur d'ici-bas comme le but suprême de la vie. Ses sermons, empruntés à divers prédicateurs de la nouvelle école, traitent de la santé, de l'art de prolonger sa vie; ils renferment d'excellentes règles d'hygiène, le conseil de se lever matin, de bien soigner le bétail et de bien cultiver les champs, afin de devenir riche. Ce n'est plus là, on le voit, du Christianisme; c'est la morale du pot-au-feu. Une société qui n'a point

[1] *Leben und Meinungen des Herrn Magister Sebaldus Nothanker*, 4e édit., 3 in-8°, 1799. Cf. J. von Eichendorf, *Der deutsche Roman des 18. Jahrhunderts in seinem Verhältnise zum Christenthum*, in-16, Paderborn, 1866.

d'autres préoccupations que les intérêts matériels n'a plus la sève chrétienne qui doit circuler en elle pour la vivifier et l'élever.

Les *Fragments de Wolfenbüttel*, éclatant au milieu d'une église dont les pasteurs ont encore à peine un grain de foi, ne pouvaient qu'y produire les plus funestes ravages. L'Allemagne était alors comme une ville où une maladie épidémique se déclare, à la fin d'un long siège, lorsqu'elle est déjà affaiblie par les fatigues et par toutes sortes de privations. Les constitutions débilitées ne sont plus capables de résistance et succombent comme une proie facile aux attaques du fléau. Le wolfianisme avait miné la constitution morale et religieuse de l'Allemagne. En lisant les *Fragments* publiés par Lessing, beaucoup de pasteurs et de fidèles instruits s'aperçurent qu'ils ne croyaient plus aux Écritures. Ce fut, pour un grand nombre, une révélation douloureuse; ils cherchèrent à se faire illusion à eux-mêmes, ils imaginèrent des palliatifs, mais la triste réalité était là, et ils ne savaient que répondre aux arguments de l'Inconnu, dont ils avaient été sans le savoir comme les complices.

L'auteur de tout le mal, Lessing, voyant le scandale dont il venait d'être l'occasion, n'eut garde de chercher à le calmer. Bien au contraire, comme si ce spectacle l'amusait, il ne fit que jeter de l'huile sur le feu. On dit que Néron, pendant l'incendie de Rome qu'il avait allumé, jouissait du spectacle des flammes qui dévoraient sa capitale et qu'il se proposait de bâtir une Rome toute nouvelle. Lessing n'était point fâché de détruire la religion ancienne, mais il n'avait cure d'en mettre une autre

à la place. Il démolissait donc toujours. Les écrits qu'il composa pour défendre les *Fragments* furent plus pernicieux encore que les *Fragments* eux-mêmes.

A la suite de tout le bruit produit par l'Inconnu, qu'on croyait bien être Lessing lui-même, le gouvernement interdit à ce dernier, non seulement d'éditer de nouveaux extraits, mais aussi aucun écrit pour se défendre. Lessing brava la défense, et on le laissa faire. Il publia plus de justifications qu'il n'avait publié de *Fragments*. Les rationalistes l'avaient fort maltraité. Semler avait écrit qu'il méritait d'être enfermé dans une maison de fous. Ce n'est point cependant sur eux que Lessing fit tomber tout le poids de sa colère[1]. Sa victime fut Jean-Melchior Göze (1716-1786), le premier pasteur de Hambourg, avec qui il avait été en rapports personnels dans cette ville. Il le cribla littéralement de ses traits[2] et parvint à le rendre ridicule dans l'Allemagne entière, de sorte que ce qui nuisit le plus, en définitive, à la cause de l'orthodoxie, ce fut son propre défenseur. Göze était ce-

[1] Lessing avait commencé une réponse à Semler, mais il s'arrêta au bout de quelques lignes. Comme Semler avait imaginé, à la fin de sa réponse au septième *Fragment de Wolfenbüttel*, une scène intitulée : *Vom Zwecke Herrn Lessing's und seines Ungenannten*, où il supposait Lessing enfermé à Londres dans une maison de fous, Lessing lui répondait du *Tollenhaus. Gegen Semler*, dans les *Sämmtliche Schriften*, t. XI, p. 536-537. Cf. D. Strauss, *Lessing's Nathan der Weise*, dans les *Gesammelte Schriften*, t. II, p. 53.

[2] Les réponses de Lessing sont généralement courtes. Les principales sont : *Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft*, 1777 (*Sämmtliche Schriften*, édit. Lachmann, t. X, 1839, p. 33) ; *Das Testament Johannis*, 1777 (p. 39) ; *Eine Duplik*, 1778 (p. 46) ; *Eine Parabel*, 1778 (p. 121) ; *Axiomata*, 1778, p. 133 ; *Anti-Göze*, 1778 (t. XI, p. 166) ; *Nöthige Antwort auf eine sehr unnöthige Frage*, 1778 (p. 239).

pendant un homme d'une grande érudition et il ne manquait pas de mérite[1], mais il ne sut pas se tenir en garde contre certaines exagérations de polémique, et surtout il eut le malheur d'avoir moins d'esprit que son redoutable adversaire. Celui-ci ne lui répondit ni avec sincérité ni avec franchise. Göze, dit-il, fait preuve d'incrédulité, en s'imaginant que des recherches purement scientifiques peuvent faire courir quelque danger au Christianisme. Comme s'il ne savait pas que ces recherches soi-disant purement scientifiques, présentées à des esprits incapables par eux-mêmes de les discuter, peuvent être nuisibles, non à la religion même, mais à ceux qui la professent! Lessing, dans toutes ses réponses, répète que le pasteur de Hambourg s'alarme à tort, qu'il n'y a rien à craindre, que les Fragments de l'Inconnu sont tout à fait inoffensifs. Et parce qu'il était fabuliste et que ses fables étaient fort goûtées dans les pays de langue allemande, il fit en particulier à l'adresse de Göze cet apologue qui eut un grand succès :

Un roi sage et puissant avait dans sa capitale un palais d'une étendue immense et d'une merveilleuse architecture. L'étendue en était immense, parce qu'il y avait réuni autour de lui tous ses serviteurs, tous les ministres de son gouvernement. L'architecture en était singulière; elle était contraire à toutes les règles reçues, et néanmoins elle plaisait et était parfaitement convenable. Elle plaisait surtout par l'admiration que produisent la simplicité et la grandeur',

[1] Röpe, *Johann Melchior Göze, eine Rettung*, in-8°, Hambourg, 1860; A. Boden, *Lessing und Göze* (réponse à l'écrit précédent), in-8°, Leipzig, 1862; V. Cherbuliez, *Études sur l'Allemagne*, p. 91-102.

lorsqu'elles semblent plutôt dédaigner que laisser à désirer la richesse et les ornements. Elle était convenable par la solidité et la commodité de la structure. Après bien des années, le palais offrait encore la même propreté et le même ensemble qu'il avait eus à son origine; il était un peu difficile à comprendre au-dehors, plein d'ordre et de lumière au-dedans. Les prétendus connaisseurs étaient surtout offensés par les dehors, qui présentaient peu de symétrie dans la disposition des fenêtres, rares, grandes et petites, rondes et carrées, tandis qu'on y voyait un grand nombre de portes de toutes les formes et de toutes les dimensions. On ne comprenait pas comment si peu de fenêtres pouvaient donner assez de lumière à tant d'appartements, car la plupart ne s'apercevaient pas que la lumière y entrait principalement par en haut. On ne concevait pas pourquoi il y avait tant d'entrées, alors qu'un grand portail à chaque façade eût été plus convenable; car la plupart ne voyaient pas que par les nombreuses petites portes, tous ceux qui étaient appelés dans le palais pouvaient y pénétrer par le chemin le plus sûr et le plus court. De là, parmi ces prétendus connaisseurs, des discussions sans fin, auxquelles ceux-là se livraient ordinairement avec le plus de chaleur, qui avaient eu le moins l'occasion de voir l'intérieur du palais.

Une circonstance, qui au premier aspect semblait devoir offrir le moyen de mettre un terme à toute controverse, était précisément ce qui la compliquait de plus en plus et la rendait interminable : on croyait posséder plusieurs antiques plans de construction, que l'on disait provenir des premiers architectes du palais, et ces vieux dessins étaient marqués de mots et de signes à peu près indéchiffrables. Chacun interprétait ces caractères à sa façon et se composait de ces vieux dessins un plan nouveau, auquel non seulement il croyait lui-même, mais encore invitait et souvent forçait les

autres à croire. Un petit nombre seulement s'y refusaient en disant : « Que nous importent vos interprétations ; elles nous sont toutes indifférentes. Il nous suffit qu'à chaque instant nous puissions nous convaincre par le fait que la plus haute sagesse, qu'une bonté infinie habitent ce palais, et qu'il s'en répand incessamment sur tout l'empire des principes d'ordre et de félicité. »

Il en prenait mal souvent à ce petit nombre d'opposants ! Car s'ils avaient parfois le courage d'examiner d'un peu près l'un ou l'autre de ces plans divers, ils étaient qualifiés, par ceux qui y croyaient, de rebelles et d'incendiaires. Mais ils ne tenaient compte de ces injures, et par là même ils méritaient d'être associés à ceux qui, dans l'intérieur du palais, travaillaient au salut de l'empire, et qui n'avaient pas le loisir de se mêler à des querelles sans objet pour eux.

Au moment où les discussions relatives à l'authenticité des plans semblaient, non pas terminées, mais apaisées, il arriva qu'au milieu de la nuit les gardiens du palais se mirent à crier : Au feu ! au feu ! le feu est au palais ! A ces cris sinistres, chacun se réveillant, se hâta, non d'accourir au palais, mais de sauver ce qu'il croyait avoir de plus précieux, c'est-à-dire son propre dessin du magnifique édifice. Ainsi chacun courut dans les rues, son plan à la main, montrant aux autres en quel endroit de son esquisse brûlait le palais. Le feu est ici, disait l'un ; il est là, criait un autre ; c'est ici qu'il importe de diriger les secours. Au milieu de ces cris opposés et étourdissants, le palais serait sans doute devenu la proie des flammes, si réellement il avait été en feu. Heureusement ce que les gardiens avaient pris pour un incendie n'était qu'une aurore boréale[1].

[1] Lessing, *Eine Parabel*, dans les *Sämmtliche Schriften*, t. x, p. 122-124 ; traduction Willm, *Histoire de la philosophie allemande*, 4 in-8°, Paris, 1847, t. II, p. 617-619.

La réponse de Lessing est littéraire et le sens de l'apologue est fort clair. Avec un pareil langage, on peut avoir pour soi les rieurs, mais non pas la raison. Dans la première partie, il rend à l'Écriture un hommage mérité et tout le monde est d'accord avec lui, mais dans la seconde, il se moque de ses lecteurs, quand il veut leur faire croire que ce que Göze s'imagine être un incendie n'est qu'une aurore boréale. Le feu avait si bien pris qu'il n'est pas encore éteint à l'heure présente. Des lueurs rougeâtres et sinistres s'élèvent encore du palais embrasé, et quoique le Livre divin reste intact au milieu des flammes, elles consument un grand nombre de ceux qui en approchent. Il n'y a pas aujourd'hui un seul historien qui ne reconnaisse que Göze avait raison contre Lessing et qu'il avait vu avec beaucoup de perspicacité que le résultat final de toutes ces attaques serait pour plusieurs la perte de la foi.

On peut dire, du reste, que l'éditeur de Reimarus ne tarda pas à donner lui-même raison à son adversaire. Dans sa polémique avec Lessing, Göze l'avait sommé de déclarer quelle religion il regardait et admettait comme sacrée. A cette sommation, Lessing ne répondit rien et pour cause. Mais le 11 août 1778, il écrivait de Wolfenbüttel à son frère Charles, au sujet des attaques occasionnées par la publication des extraits de Reimarus : « Je ne sais encore quelle issue aura mon affaire, mais je me prépare à tout. Il y a quelques années, j'ébauchais un drame dont le sujet présente quelque analogie avec mes chamailleries actuelles... Je me dispose à tailler aux théologiens plus de croupières qu'avec dix

Fragments[1]. » Ce drame était *Nathan le Sage*, il parut en 1779.

Nathan le Sage est le couronnement de l'œuvre littéraire de Lessing et le poète nous y donne son *Credo*. Le dramaturge est allé chercher son sujet en Palestine, au temps des croisades, afin de mettre tout à la fois en présence le judaïsme, le Christianisme et l'islamisme; il nous présente, avec son héros Nathan, le sultan Saladin, le patriarche de Jérusalem, des Templiers, etc. Le patriarche de Jérusalem, c'est le pasteur Göze; Nathan, qui est un marchand juif, mais aussi un sage, c'est Lessing. L'éditeur de Reimarus répond cette fois à la question de Göze, et nous apprend quelle est, à ses yeux, la religion véritable. Dans une note qui devait servir d'en-tête à son poème, Lessing avait écrit : « L'opinion de Nathan sur toutes les religions positives est depuis longtemps la mienne[2]. » Cette opinion, la voici. Le patriarche de Jérusalem est allé trouver le sultan Saladin pour lui faire comprendre combien ne rien croire est dangereux pour l'état. Saladin a mandé Nathan le Sage, et il s'adresse à lui en ces termes :

Puisque tu es si sage, dis-moi donc quelle foi, quelle region te paraît la meilleure.

Nathan. — Sultan, je suis juif.

Saladin. — Et moi je suis musulman. Entre nous est le chrétien. De ces trois religions, une seule peut être vraie.

[1] *Sämmtliche Schriften*, t. XII, 1840, p. 509.

[2] Lessing, *Zu Nathan dem Weisen*, dans les *Sämmtliche Schriften*, t. XI, p. 535.

Un homme comme toi ne demeure pas là où le hasard de la naissance l'a fait choir, ou bien, s'il y demeure, c'est par réflexion, par raison, par choix. Bref, fais-moi connaître ton avis...

Nathan. — Sultan, avant que je vous réponde en toute confiance, permettez-moi de vous conter un conte... Il y a bien longtemps vivait en Orient un homme qui possédait un anneau d'un prix inestimable et qui lui venait d'une main très chère. La pierre était une opale où se reflétaient mille belles couleurs et elle avait le pouvoir mystérieux de rendre celui qui la portait avec confiance agréable à Dieu et aux hommes... (Le possesseur) laissa l'anneau au plus chéri de ses enfants et il ordonna qu'il passât de main en main au plus digne des enfants, qui, en vertu de la possession de l'anneau, et sans tenir compte de la naissance, deviendrait le chef et le prince de la famille... L'anneau passa ainsi de fils en fils à un père qui eut trois enfants, tous trois également dociles, tous trois également aimables et par conséquent aimés... Quand le moment de la mort approcha, le bon père fut dans une grande perplexité. Comment priver de l'anneau deux de ses fils qui le méritent? A quoi se résoudre? Il fait venir un orfèvre en secret et lui commande deux autres anneaux tout à fait semblables. Ni dépenses, ni peines ne sont épargnées pour obtenir une ressemblance parfaite. L'artiste réussit si bien que, lorsqu'il apporte les anneaux, le père lui-même ne peut distinguer quel est celui qui a servi de modèle aux deux autres. Joyeux et satisfait, il appelle séparément ses trois fils, il donne à chacun d'eux sa bénédiction et son anneau, et il meurt... A peine a-t-il rendu le dernier soupir, chacun des fils vient avec son anneau et veut être le chef de la famille. On examine, on se querelle, on se plaint. Tout est inutile. L'anneau véritable ne pouvait plus se retrouver ; — (après une pause pendant laquelle il attend la réponse du

Sultan) — il ne pouvait pas plus se retrouver que pour nous aujourd'hui la religion véritable [1].

Au jugement de Lessing, toutes les religions sont donc également vraies, c'est-à-dire également fausses. Ce qu'il vient de nous dire est assez clair, mais comme cette fois il ne veut plus user de réticence, il s'explique en termes formels. Les trois fils, héritiers chacun de leur anneau, portent leur cause devant le juge, afin qu'il déclare quel est celui qui possède l'anneau véritable. — L'anneau véritable est celui qui rend son possesseur agréable à Dieu et aux hommes. Or aucun des trois ne produit cet effet merveilleux. Qu'en conclure? « Vous êtes donc tous les trois des trompeurs trompés! Vos trois anneaux sont également apocryphes. Le véritable anneau est sans doute perdu [2]. » Voilà la dernière conclusion du poète. Le spectacle des discussions religieuses l'amuse, et il excite les combattants, parce qu'il ne croit à aucune religion. Dans l'Évangile la parole qu'il comprend le moins est celle-ci : « Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice [3]. » L'année même où il publiait le premier *Fragment de Wolfenbüttel,* il écrivait à son frère :

Si la maison de mon voisin menace ruine, et qu'il veuille la démolir, je lui viendrai en aide bien volontiers; mais s'il

[1] Lessing, *Nathan der Weise*, acte III, scènes V-VII, *Sämmtliche Schriften*, édit. Lachmann, t. II, 1838, p. 274-278. Sur l'histoire des trois anneaux, voir G. Paris, dans les *Études juives,* 1885, p. 1-17.
[2] Lessing, *Sämmtliche Schriften*, t. II, p. 280.
[3] Matth., VI, 33.

ne veut pas l'abattre avec précaution, s'il veut, au contraire, la laisser tomber, de telle manière qu'elle entraîne ma maison qui est bonne et solide, afin de reconstruire ensuite la sienne sur tous ces débris, alors je vais lui porter secours et je soutiens, malgré lui, des constructions chancelantes[1].

Ainsi, les chrétiens ne voulant pas détruire leur maison, Lessing prétend l'étayer malgré eux, mais avec des ais pourris. Que pouvait faire d'ailleurs un homme sans convictions? Il se croyait par moments spinoziste, mais il n'était pas sûr de ses propres sentiments. Sa religion, en tant qu'il en a une, est faite de rêveries et de scepticisme. Contre Göze, il s'efforce d'établir que les Écritures ne sont pas autre chose que des documents historiques et purement humains[2]; il soutient que la critique a le droit de les soumettre à l'examen le plus rigoureux; bien plus, il avance que le Christianisme n'est pas dans les Évangiles, que la critique peut modifier, corriger, rejeter même le texte sacré, sans que le Christianisme perde son fondement véritable, qui est placé dans le cœur de l'homme et dans la raison. Le Christianisme n'est pas vrai, parce qu'il est dans la Bible, mais il est dans la Bible, parce qu'il est vrai. Il faut en finir avec la « Bibliolâtrie[3]. » Toutes ces asser-

[1] Lettre du 2 février 1774, *Sämmtliche Schriften*, t. XII, p. 410.

[2] Voir, outre les écrits contre Göze, *Neue Hypothese über die Evangelien als bloss menschliche Geschichtschreiber betrachtet* (1778), dans les *Sämmtliche Schriften*, t. XI, p. 495-514.

[3] *Bibliolatrie*. C'est le titre d'un opuscule commencé par Lessing, *Sämmtliche Schriften*, t. XI, p. 537.

tions vont devenir comme les articles de foi des rationalistes. Lessing substitue donc au Christianisme théologique le « Christianisme de la raison. » Un an avant sa mort, en 1780, il publia un petit opuscule, l'*Éducation du genre humain,* dans lequel le sceptique devenait en quelque sorte prophète et hiérophante, et prédisait, en cent apophthegmes, ce que serait cet âge nouveau du Christianisme. Il y ébauche la théorie du progrès indéfini en matière religieuse, théorie appelée, de nos jours, à une si haute fortune. Il rappelle ces folles espérances qu'avait fait naître au XIIIe siècle, dans quelques âmes enthousiastes, Joachim de Flore, et il les fait siennes à son tour. Déjà il voit poindre l'aurore d'un troisième âge du monde qui sera le règne de l'esprit; l'Esprit-Saint succèdera au Fils, comme le Fils avait succédé au Père, l'Évangile éternel remplacera l'Évangile temporaire du Messie juif, comme l'Évangile temporaire avait remplacé le Pentateuque :

Il viendra certainement le temps du nouvel Évangile éternel qui nous est promis dans les livres du Nouveau Testament. Peut-être que certains rêveurs du XIIIe et du XIVe siècle avaient entrevu un rayon de cet Évangile éternel; peut-être leur seule erreur est-elle d'avoir annoncé comme trop proche cette révélation nouvelle[1].

L'Ancien Testament a enseigné à l'humanité dans son enfance l'unité de Dieu, le Nouveau Testament lui a en-

[1] *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, in-12, Leipzig, 1855, § 86-87, p. 42.

seigné l'immortalité de l'âme; l'un et l'autre ont proposé ces vérités comme des vérités révélées, quoique ce soient des vérités rationnelles; maintenant nous n'avons plus besoin de l'autorité de l'Ancien et du Nouveau Testament pour croire à l'unité de Dieu et à l'immortalité. La raison nous suffit, le règne de la raison a commencé et elle doit expliquer toutes choses[1].

Ceux qui refusent le don de prophétie aux prophètes de l'Ancien Testament ne sont pas prophètes eux-mêmes. Cet âge qu'avait rêvé Lessing, âge sans Dieu personnel, sans foi à la révélation, n'arrivera jamais. Mais ce ne sera point sa faute, si la raison ne réussit pas à étouffer la foi. On voit qu'il n'a rien négligé pour y parvenir. Il a inauguré la guerre violente contre le surnaturel par la publication des *Fragments* de Reimarus, il a fait de la critique l'instrument destructeur de la révélation, il a appris à ses successeurs à soutenir que le Christianisme était indépendant de la croyance aux livres inspirés, il a prêché l'indifférence religieuse et il a enfin enseigné aux rationalistes que l'évolution religieuse était un simple anneau de la chaîne du progrès, de même que l'évolution scientifique de l'humanité. Nous allons voir maintenant quelles furent les conséquences des idées semées par Lessing en Allemagne. « Luther, disait-il, nous a délivrés du joug de la tradition. Qui nous délivrera du joug plus insupportable

[1] *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, § 58, 70-72, p. 32, 36. Cf. aussi *Das Christenthum der Vernunft* et *Ueber die Enstehung der geoffenbarten Religion*, dans les *Sämmtliche Schriften*, t. XI, p. 604 et 607.

encore de la lettre[1]? » Il n'a pas poussé ce cri en vain. Il a commencé et fortement avancé l'œuvre de destruction; tous ses disciples vont le suivre :

On pourrait dire dans un certain sens que Lessing a achevé ce que Luther avait commencé : il a conduit le protestantisme allemand jusqu'à son terme et a déterminé la crise dont nous sommes témoins aujourd'hui... Comme système régulier, comme parti arrêté, le protestantisme ne pouvait continuer d'exister plus longtemps dans la science ni dans la religion avec la liberté de penser illimitée qui se manifesta bientôt... Depuis la crise amenée dans la foi par Lessing, un christianisme interne et indéfini, une religion de sentiment purement individuelle, a remplacé chez les protestants religieux l'ancien système devenu insoutenable... On ne saurait nier que les ouvrages de Lessing n'aient produit dans l'Allemagne protestante un effet désorganisateur[2].

[1] Voir Lichtenberger, *Hist. des idées relig. en Allem.*, t. I, p. 80.
[2] F. Schlegel, *Hist. de la litt.*, trad. Duckett, t. II, p. 360-362.

CHAPITRE IV.

L'EXPLICATION NATURELLE DES MIRACLES. — EICHHORN ET PAULUS.

L'émotion produite par la publication des *Fragments de Wolfenbüttel* et des écrits polémiques de Lessing eut pour résultat d'attirer plus que jamais l'attention sur les miracles de l'Ancien et du Nouveau Testament. Un des sophismes sur lesquels l'éditeur de Reimarus revint avec le plus d'insistance, c'est que la vérité du Christianisme ne repose point sur des faits historiques, mais sur sa valeur intrinsèque. Qu'importent, d'après lui, les faits racontés dans les Écritures? Que ces faits soient vrais ou faux, qu'ils soient miraculeux ou purement naturels, la doctrine chrétienne n'a point à s'en préoccuper. On peut douter des preuves sur lesquelles on l'a établie jusqu'ici, sans douter de sa vérité. La vérité se suffit à elle-même. Que la légende soit vraie ou fausse, les fruits sont excellents. Nourrissons-nous donc de ces fruits, et laissons-là la légende. Tout le Christianisme est résumé dans le mot de saint Jean qui nous a été conservé par saint Jérôme : « Mes petits enfants, aimez-vous les uns les autres. » Ce précepte demeure vrai, alors même que tous les faits évangéliques seraient

faux. La doctrine est donc indépendante de l'histoire et de la critique; la religion est distincte de la théologie.

Ces idées nouvelles, présentées sous une forme spécieuse, troublèrent profondément les professeurs des Universités protestantes, qui n'avaient point, pour les diriger, l'enseignement infaillible du pape et de l'Église. Ils ne s'aperçurent point que Lessing prenait une partie du Christianisme pour le Christianisme entier, qu'il n'avait ni un système de théologie ni un système de philosophie, et qu'il se bornait à frapper à tort et à travers, se contredisant lui-même, disant tantôt blanc, tantôt noir, et prêchant en définitive le scepticisme sous une enseigne chrétienne. L'impression que produisirent tous ces paradoxes et ces sophismes fut telle qu'on s'imagina qu'il fallait faire des sacrifices au progrès des lumières et que, puisqu'il était impossible de garder le tout, on devait au moins sauver les points essentiels des croyances confessionnelles.

Ce qu'on jugea être l'essentiel, ce fut la morale chrétienne; ce qu'on considéra comme l'accessoire, ce furent les miracles de l'Ancien et du Nouveau Testament. Les théologiens protestants se conduisirent alors comme l'équipage d'un navire qui se croyant perdu, au milieu d'une violente tempête, jetterait à la mer tous ses agrès avec sa cargaison, sans songer qu'il ne pourra plus manœuvrer ni conserver le vaisseau, quand il n'aura plus ni voile ni mâture.

I.

JEAN-GOTTFRIED EICHHORN.

Le premier qui sacrifia les miracles de l'Écriture aux exigences du Fragmentiste et de son éditeur fut Jean-Gottfried Eichhorn, né à Dörenzimmern, dans la principauté de Hohenlohe-Oehringen, le 16 octobre 1752, mort à Goettingue, le 25 juin 1827[1]. Il fit ses études dans cette dernière ville et ses principaux maîtres furent J. D. Michaelis et Heyne. Il devint professeur de langues orientales à Iéna en 1775 et, en 1788, à Goettingue, où il demeura jusqu'à sa mort. L'année même où parurent cinq des *Fragments de Wolfenbüttel,* en 1777, Eichhorn commença la publication de son *Répertoire de la littérature orientale*[2]. C'est dans ce recueil qu'il devait

[1] Sur Eichhorn, voir Eichstädt, *Oratio de Eichhornio,* in-4°, Iéna, 1827 (reproduite dans ses *Opuscula oratoria,* 2e édit., Iéna, 1850); Tychsen, *Memoria Eichhornii*, in-8°, Goettingue, 1828, extrait des *Commentationes recentiores Societatis scientificæ Goetting.*, t. VI, p. 253; *Neuer Nekrolog der Teutschen*, 5e année, part. II, p. 637; Meyer, *Geschichte der Schrifterklärung,* t. V; Franck, *Geschichte der protestantischen Theologie,* t. III, p. 79; Diestel, *Geschichte der alten Testaments*, p. 607.

[2] *Repertorium für biblische und morgenländische Literatur,* 18 in-8°, Leipzig, 1777-1786.

donner, en 1779, son premier essai d'explication naturelle des miracles. Il avait une puissance de travail extraordinaire et il embrassait tout à la fois les sciences sacrées et les sciences profanes, en réservant néanmoins la part la plus considérable pour des études exégétiques. Par malheur il lui manquait pour apprécier sainement nos Saintes Écritures, une qualité essentielle, le sentiment religieux. « On ne peut méconnaître, dit Ewald, que la Bible fut toujours pour lui, au point de vue religieux, un livre fermé[1]. » De là le caractère superficiel et purement littéraire de son exégèse. Il apprécie avec finesse l'élément esthétique dans les écrits des prophètes, par exemple ; mais les choses d'un ordre supérieur lui échappent, les hautes idées théologiques et morales qu'ils développent passent comme inaperçues devant ses yeux et l'on dirait qu'il ignore leur rapport avec le Christianisme. Il n'y voit rien de plus que dans les autres œuvres de l'esprit humain dont il a raconté l'histoire[2]. A ce défaut s'en ajoutait un second, plus grave encore peut-être pour un critique : il était dupe de sa propre imagination. Elle dominait en lui au point de transformer en réalité tous les fantômes qu'elle créait à plaisir. L'influence profonde que Lessing et Herder exercèrent sur son esprit aggravèrent notablement ces défauts naturels. A l'école de Lessing, il s'accoutuma à ne voir dans l'Écriture qu'une œuvre purement humaine; à celle de

[1] *Jahrbücher der biblischen Wissenschaft*, t. I, 1848, p. 30.

[2] *Geschichte der Literatur von ihren Anfängen bis auf die neuesten Zeiten*, 2e édit., 2 in-8°, Goettingue, 1813-1814.

Herder (1744-1803), son aîné de huit ans, qui faisait ressortir avec beaucoup de relief les beautés littéraires et le caractère oriental des auteurs sacrés, il développait sa tendance native à saisir surtout le côté poétique et esthétique des choses et à lâcher complètement la bride à son imagination.

Les *Fragments de Wolfenbüttel* produisirent sur lui une impression très vive, comme il nous l'apprend lui-même dans le premier volume de sa *Bibliothèque universelle de la littérature biblique*. Il juge, il est vrai, que l'Inconnu va trop loin, en prétendant que l'histoire sainte n'est qu'une imposture, mais il est d'accord avec lui pour exclure toute intervention particulière de la divinité[1]. Afin d'écarter le surnaturel, il pose trois principes. Premièrement, tous les peuples antiques, les Grecs comme les Orientaux, attribuaient à Dieu tout ce qui les frappait par sa grandeur ou dépassait les forces de leur intelligence. C'est en partant de ces faits qu'on interprète d'une manière naturelle les traditions mythologiques des anciens. On a fait jusqu'ici une exception en faveur des Hébreux. Cette exception n'est pas fondée; ils doivent subir la loi commune. La justice demande qu'on les traite comme les autres peuples. On aurait tort d'accuser les écrivains sacrés de fourberie et d'imposture, parce qu'ils parlaient la langue de leur temps, mais on aurait tort aussi de prendre leur langage au pied de la lettre et de considérer des métaphores comme des réalités.

[1] *Allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur*, 10 in-12, Leipzig, 1787-1801, t. I, 1787, p. 3 et 261.

Il ne faut pas non plus prendre des hyperboles orientales comme la juste expression des faits. C'est là la seconde règle critique posée par Eichhorn. Jusqu'à présent, on a presque toujours méconnu le génie oriental. Par nature et par habitude, les Sémites grossissent et exagèrent tout. Il est nécessaire de ramener les choses à leurs proportions normales ; l'Européen doit dépouiller leurs récits du brillant manteau dont ils les ont ornés, il doit montrer la vérité dans sa nudité simple et noble. Les anciens commentateurs de l'Écriture ont fait des contre-sens perpétuels dans l'explication des livres sacrés ; désormais on ne doit plus commettre de pareilles bévues. Traduisons le langage de l'Orient dans la langue sobre de l'Occident et ne prenons plus, s'il est permis de le dire, des vessies pour des lanternes.

Enfin, les Hébreux voyant Dieu partout et rapportant à son action directe tous les phénomènes de la nature, ont omis dans leurs relations historiques des détails essentiels auxquels ils n'attachaient aucune importance, mais qui en réalité montrent que ce qu'ils jugeaient surnaturel est ce qu'il y a de plus naturel au monde. C'est là la troisième règle de critique d'Eichhorn et tel est le résumé des principes nouveaux d'herméneutique qu'il propose dans son *Introduction à l'Ancien Testament*[1]. Il leur donne le nom pompeux de « Critique et Exégèse supérieures[2]. »

[1] *Einleitung in das alte Testament*, 1780; 3e édit., Leipzig, 1803, t. I, p. 62.

[2] *Allgemeine Bibliothek*, t. IV, p. 337.

Assurément, il y a un fond de vérité dans les observations d'Eichhorn. Les écrivains bibliques, de même que les autres écrivains sémitiques, n'ont pas écrit comme le ferait un Européen du XVIIIe ou du XIXe siècle, et en les interprétant on doit tenir compte de la différence des races et des génies divers des peuples de l'Orient et de l'Occident. De plus, que tous les commentateurs n'aient pas toujours suffisamment compris le langage des auteurs de l'Ancien ou même du Nouveau Testament, on ne saurait en disconvenir. Mais en reconnaissant la part de vérité qu'il y a dans les principes de la nouvelle école, il importe de se tenir en garde contre les exagérations. Pour éviter Charybde, ne nous jetons pas sur Scylla. De ce que les auteurs anciens n'ont point parlé et écrit comme nous, il ne s'ensuit en aucune façon qu'ils ont tous parlé et écrit de la même manière, et qu'ils ont tous droit au même traitement, bon ou mauvais. Les règles de la critique doivent être appliquées avec discernement, d'une main discrète et légère. Sous prétexte d'égalité, Eichhorn est souverainement injuste envers les Livres Saints en les confondant avec les livres mythologiques des Grecs et des Romains. Il existe, entre les uns et les autres, une différence essentielle. Les premiers, sans même tenir compte de leur caractère inspiré, qui ne relève pas directement de la critique, sont des documents authentiques et fidèles, ainsi que le reconnaît Eichhorn, tandis que les seconds ne sont guère que des recueils de fables, enfantées par l'imagination populaire et embellies par le génie des poètes; en un mot, les uns sont des histoires, les autres sont des fic-

tions. Si, semblables à ces derniers, l'Ancien et le Nouveau Testament n'étaient pas historiques, on devrait les rejeter également comme fabuleux; mais si l'on accorde qu'ils sont dignes de foi, de quel droit prétend-on traiter les écrits qui expriment la vérité comme ceux qui sont entachés d'erreur? Rien n'est plus contraire à la saine critique. L'injustice dont nous parle le législateur du système naturaliste ne consiste pas à établir une distinction qui est naturelle, nécessaire, entre des œuvres historiques et des œuvres d'imagination; elle consiste, au contraire, à appliquer à des témoignages certains, comme ceux du Pentateuque, des livres des Rois, des Évangiles ou des Actes des Apôtres, des règles qui ne sont faites que pour des romans ou des fictions, comme la Théogonie d'Hésiode ou les Métamorphoses d'Ovide, le Mahâbhârata ou le Râmâyana. Nous ne traitons pas de la même manière Homère et Thucydide, Tacite et Lucain. Les successeurs d'Eichhorn ont senti l'inconséquence de son système; ils ont persisté à confondre la Bible avec les mythologies antiques, mais ils ont avoué qu'on n'avait le droit de le faire qu'en niant l'authenticité des Écritures. Eichhorn lui-même reconnut quelques années avant sa mort que son opinion était insoutenable, puisqu'il nia l'authenticité d'une partie du Pentateuque[1] qu'il avait défendue jusqu'alors : il condamnait par cette négation le système dont il était l'inventeur.

[1] Dans la 4e édition de son *Einleitung in das alte Testament*, 1823-1824.

Cependant, dans la première ardeur de sa prétendue découverte, il n'avait point remarqué son inconséquence. Dès 1779, il fit l'application de ses idées aux trois premiers chapitres de la Genèse, dans son *Urgeschichte* ou *Histoire primitive*[1]. Le sujet était bien choisi pour son coup d'essai. C'était, de toutes les parties de la Bible, celle qui semblait lui offrir, pour ainsi dire, le plus beau jeu. Il rencontrait là une cosmogonie qu'il pouvait comparer aux cosmogonies païennes. Au premier homme, encore sans expérience, il pouvait appliquer plus qu'à personne avec vraisemblance son principe, que les anciens attribuaient à Dieu tous les effets dont ils ignoraient la cause. La sobriété des détails et la brièveté avec laquelle les faits sont racontés lui permettaient de donner carrière à son imagination plus librement que les récits circonstanciés de la fin de la Genèse et de l'Exode. La tentation et la chute, l'arbre qui donne l'immortalité, l'arbre qui rend mortel, le serpent qui parle, quelle riche proie pour l'ennemi du surnaturel! Déjà Celse, Julien l'Apostat, les déistes anglais avaient fait leurs gorges chaudes de tous ces récits. Eichhorn allait donc remporter, croyait-il, un triomphe. Mais le succès ne répondit pas à toutes ses espérances. Les rationalistes venus après lui se moquent eux-mêmes de ses explications. En voici le résumé.

Le premier chapitre de la Genèse n'est qu'une description poétique de l'univers. « Chaque trait trahit le

[1] Publiée d'abord dans le *Repertorium*. J. P. Gabler en donna une édition nouvelle avec des additions, 3 in-12, Nuremberg, 1790-1793.

pinceau du peintre, non le burin de l'historien[1]. » Il faut donc y voir des couleurs, non des faits. L'histoire de la création d'Adam n'est qu'un tableau coloré de son apparition sur la terre. Ève, quoique le texte ne le dise pas, « parce qu'un anneau de la narration s'est perdu[2], » avait apparu en même temps qu'Adam sur la terre, mais dans un endroit différent.

A peine Adam avait-il vécu quelque temps dans la compagnie des bêtes qu'il remarqua une lacune dans l'univers. Il voyait deux créatures de même espèce parmi les animaux, seul il était solitaire et isolé dans le monde. Alors s'éveilla en lui le désir d'avoir une compagne. Il erra çà et là dans l'Éden — l'auteur de notre histoire primitive a passé ce détail sous silence, — pour chercher en ce lieu une créature qui lui fût semblable. Fatigué de ces recherches, il tomba dans un profond sommeil et il *rêva* qu'il était partagé en deux. Lorsqu'il se réveilla et qu'il examina cette partie encore inexplorée de son séjour, Ève se présenta à lui, *et Dieu la lui amena*. A la vérité le texte porte *vayyiqqaḥ, Dieu lui enleva une de ses côtes*, mais cette expression ne peut signifier que ceci : il rêva, il lui sembla pendant son sommeil que Dieu lui avait pris une de ses côtes[3].

Ce récit est évidemment tout autre que celui de la Genèse. Elle dit de la manière la plus formelle qu'Adam fut créé avant Ève. Eichhorn nous assure qu'il n'en est rien, quoiqu'il n'en puisse pas savoir plus que nous. Il sait de même sur l'arbre de vie des choses qu'ignorait

[1] *Repertorium für biblische Literatur*, t. IV, 1779, p. 131.
[2] *Repertorium für biblische Literatur*, t. IV, p. 158.
[3] *Repertorium für biblische Literatur*, t. IV, p. 182-183.

Moïse. Dieu avait indiqué à Adam, d'une manière que nous ne connaissons pas, les arbres vénéneux auxquels il ne devait pas toucher. Il lui avait aussi indiqué un arbre dont les fruits salutaires « devaient rajeunir de temps en temps ses forces » et lui donner « une quasi-éternité[1]. » Par malheur, Adam et Ève mangèrent du fruit de l'arbre vénéneux :

Ce poison annihila tous les effets de l'arbre de vie. Aujourd'hui encore l'effet de ce poison se fait sentir à notre race dégénérée et nous empêche d'éprouver l'influence salutaire de l'arbre de vie... Car je ne puis admettre l'opinion générale que Dieu, par un miracle, a fait disparaître ce dernier de la terre... Il est plus vraisemblable encore pour moi que la plante qui déposa les premiers germes de mort dans le genre humain existe encore dans les terrains qui lui conviennent... Mais peut-être sommes-nous maintenant tellement imprégnés de son poison qu'elle n'est pas plus mortelle pour nous que l'opium pour les Orientaux... Cet arbre n'était dangereux que pour l'homme... Le fruit fatal convenait au serpent et il s'en nourrissait. Par serpent, j'entends l'animal qu'on appelle ordinairement de ce nom. Ève ne dut-elle pas être frappée d'étonnement, lorsque, passant un jour près de l'arbre dont les fruits lui avaient été défendus comme mortels, elle vit le serpent en manger sans mourir?... Sans doute, j'introduis ici dans mon explication un détail qui ne se trouve pas en termes exprès dans la Genèse, savoir que le serpent mangea du fruit défendu à l'homme, mais j'ai déjà montré plus haut que des omissions de ce genre ne sont pas extraordinaires dans notre document... Comment Ève

[1] *Repertorium für biblische Literatur,* t. IV, p. 198, 200.

aurait-elle pu savoir autrement que le fruit ne produisait aucun résultat funeste?... Ève et Adam mangèrent donc le fruit défendu et leurs yeux furent ouverts... Vers le soir du même jour éclata un violent orage... C'était peut-être le premier dont l'homme fût témoin depuis son apparition sur la terre. *Ils entendirent la voix de Dieu, qui se promenait dans le jardin... La voix de Dieu!* Qui ne sait que cette expression magnifique est employée mille fois pour désigner le *tonnerre?...* Le roulement du tonnerre est la *voix de Dieu*, et parce que le bruit résonne longtemps à l'oreille d'Adam, *Dieu se promène dans le jardin.* Un nouveau coup de tonnerre éclate derrière les arbres et Adam croit entendre : *Adam, où es-tu?* Les justifications succèdent alors aux justifications; Adam impute la faute à Ève, Ève au serpent... Le dialogue de Dieu avec Adam et Ève n'est pas autre chose, selon moi, que les remords qui agitent la mauvaise conscience du coupable... Le langage n'est ici qu'un vêtement d'emprunt... Comme le tonnerre continuait à gronder, les coupables *s'enfuient du paradis...* On lit : *Dieu les chassa dehors;* cela signifie simplement, dans la langue des peuples incultes qui font intervenir Dieu partout, ils s'enfuirent. Et peut-on donc imaginer une occasion plus naturelle de leur fuite qu'un orage[1]?

On peut juger, par cet échantillon, de la valeur des explications naturelles des miracles inventées par Eichhorn. Il est inutile de relever en détail tout ce qu'il y a d'arbitraire et de faux dans l'*Urgeschichte* du critique allemand. Un seul trait, auquel est restée attachée la

[1] *Repertorium für biblische Literatur*, t. IV, p. 201, 203, 218, 229-233.

célébrité du ridicule, suffit pour l'apprécier : c'est ce poison avalé par notre premier père, dont il ne mourut pas sur-le-champ, mais 930 ans après, et dont nous souffrons et mourons tous encore, parce que nous n'avons pas su retrouver l'arbre de vie qui doit produire cependant ses fruits dans quelque coin ignoré de la terre[1].

[Eichhorn essaya d'expliquer d'une façon analogue] les histoires d'un Noé, d'un Abraham, d'un Moïse. La vocation de ce dernier, au point de vue de son temps, n'est pas autre chose que la pensée, longtemps méditée par ce patriote, de délivrer son peuple, pensée qui, se remontrant à son esprit dans un rêve avec une nouvelle vivacité, fut prise par lui pour une inspiration divine. La fumée et la flamme sur le Sinaï, lors de la promulgation de la loi, furent un feu qu'il alluma sur la montagne pour aider à l'imagination de son peuple, et avec lequel, par hasard, coïncida un violent orage. L'apparence lumineuse de sa face était une suite de son grand échauffement, et Moïse lui-même, qui en ignorait la cause, y vit, avec le peuple, quelque chose de divin[2].

Eichhorn ne comprit pas mieux les prophètes[3] que les histoires de l'Ancien Testament. Il ne vit dans les ouvrages des uns et des autres que des productions littéraires remarquables d'une haute antiquité; au point de vue religieux, ils furent pour lui des livres scellés.

Eichhorn n'osa point appliquer au Nouveau Testa-

[1] Voir une exposition avec une réfutation plus détaillée d'Eichhorn dans nos *Mélanges bibliques*, 2e édit., p. 144-161.

[2] D. Strauss, *Vie de Jésus*, trad. Littré, 1864, t. I, p. 32.

[3] *Die hebräischen Propheten*, 3 in-8°, Goettingue, 1816-1819.

ment les principes d'interprétation qu'il avait appliqués à l'Ancien. Sa main hésita à dépouiller le Sauveur de son auréole divine, il se contenta de réduire à des proportions naturelles quelques faits particuliers, empruntés la plupart aux Actes des Apôtres[1]. Mais il avait ouvert la voie et il devait se rencontrer parmi ses imitateurs des esprits plus hardis qui ne s'arrêteraient pas à mi-chemin. Le plus connu d'entre eux est le docteur Paulus.

[1] Strauss en a réuni plusieurs exemples dans son introduction à la *Vie de Jésus,* trad. Littré, 1864, t. I, p. 32.

II.

HENRI-EBERHARD-GOTTLOB PAULUS.

Henri-Eberhard-Gottlob Paulus était né le 1er septembre 1761 à Léonberg, près de Stuttgart, dans la maison où devait naître quatorze ans plus tard le philosophe Schelling; il est mort à Heidelberg, le 10 août 1851.

Le docteur Paulus, le premier, devait s'acquérir la pleine gloire d'un Évhémère chrétien[1]... La fin du dernier siècle et le commencement du nôtre ont vu naître de nombreux écrits se proposant l'explication naturelle des miracles, mais les monuments classiques de cette école sont, comme on sait, le *Commentaire des Évangiles* de Paulus, et la *Vie de Jésus*, que le même auteur en a tirée plus tard[2].

Paulus en effet a éclipsé Eichhorn et il est le représentant le plus célèbre de l'explication naturelle des miracles[3]. Son enfance avait été malheureuse. Il était encore en bas âge lorsqu'il perdit sa mère (1767). Son

[1] Strauss, *Vie de Jésus*, t. I, p. 34.

[2] Strauss, *Nouvelle Vie de Jésus*, trad. Nefftzer et Dolfus, t. I, p. 12.

[3] Paulus a toujours soutenu que l'explication naturelle des mira-

père, inconsolable de la perte de sa femme, avec laquelle il n'avait vécu que neuf ans, eut sa raison ébranlée du coup : son imagination égarée peupla l'air de fantômes et lui qui était auparavant presque incrédule, il se figura vivre au milieu d'une société d'esprits dont celle qu'il pleurait était la reine. L'infortuné visionnaire poussa si loin l'extravagance que le consistoire protestant dut le déposer des fonctions de diacre qu'il remplissait à Léonberg, *ob absurdas fantasmagoricas visiones divinas cassatus*, comme le porte la sentence de déposition[1]. Les scènes douloureuses dont le jeune Gottlob avait été témoin, à cette époque de la vie où l'âme est si impressionnable, la persécution qui les avait suivies laissèrent une trace ineffaçable dans sa mémoire. Il a raconté lui-même comment il abusa de la crédulité de son père pour le tromper[2] et comment les hallucinations paternelles, qu'il avait sans doute d'abord partagées, lui firent bientôt douter de tout ce qui paraissait être surnaturel. Lorsqu'il eut senti la fausseté et le ridicule de ces visions domestiques, ce fut pour lui comme le souvenir d'un hideux cauchemar, et le besoin de la réaction développa dans son esprit, à l'université de Tubingue, où il alla étudier la théologie, cette aversion du surnaturel

cles était tout à fait secondaire dans son œuvre exégétique. K. A. von Reichlin-Meldegg, *H. E. G. Paulus und seine Zeit*, 2 in-8°, Stuttgart, 1853, t. I, p. 202, 218 ; mais s'il l'a cru sérieusement, il s'est fait une illusion complète.

[1] Von Reichlin-Meldegg, *H. E. G. Paulus*, t. I, p. 22.

[2] Paulus, *Skizzen aus meiner Bildungs- und Lebensgeschichte*, in-8°, Heidelberg, 1839, p. 79-80 ; Reichlin-Meldegg, *loc. cit.*, p. 20.

qui fut, pendant tout le reste de sa longue vie de 90 ans, le trait le plus saillant de son caractère. Désormais il ne devait plus voir dans les partisans des miracles que des hommes crédules, semblables à son père, et dans ceux qui les racontaient, que des visionnaires remplis comme lui de bonne foi, mais également victimes de leurs illusions et jouets de leurs chimères. Lorsque, devenu professeur de théologie, il s'appliqua, comme il le dit lui-même, à faire « des croyances religieuses un ensemble harmonieux fondé sur la Bible et sur la raison[1] » et que, dans ce but, il entreprit d'expliquer les faits merveilleux de l'histoire évangélique, ce fut dans la triste expérience de son enfance qu'il alla puiser la première idée de ses explications. Il est aisé de le constater, quand on lit dans son *Manuel exégétique* ces pages où, après avoir parlé de l'existence des visions extatiques, inconnues à la plupart des hommes, mais familières, il le sait, à quelques-uns, il nous montre, dans le temple de Jérusalem, le vieillard Zacharie, affaibli par l'âge, l'imagination exaltée par le désir d'avoir un fils, les sens excités par l'arôme âcre des parfums qui l'enveloppent comme un nuage, croyant apercevoir, dans le demi-jour du sanctuaire, au milieu du jour fantastique des lumières et des ondulations capricieuses de la fumée de l'encens, une forme vaporeuse et indécise, semblable à un ange de Dieu, qui lui annonce la naissance de l'enfant tant désiré. Elle n'existe

[1] *Exegetisches Handbuch über die drei ersten Evangelien*, 3 in-8°, Heidelberg, 1841-1842, t. I, p. VI. La première édition de cet ouvrage parut de 1830 à 1833.

pas au dehors, mais il la voit en lui-même[1]. Qui ne reconnaît dans ce tableau le vieux diacre de Léonberg, s'imaginant voir apparaître dans le temple l'image de la femme adorée qu'il avait perdue? De même, lorsque Marie nous est représentée candide et naïve, prenant un visiteur inconnu pour un archange, on ne peut s'empêcher de songer au jeune Paulus, porté, dans sa crédulité enfantine, par les exemples qu'il avait sous les yeux, à saluer des apparitions surnaturelles dans les étrangers qui visitaient la maison hantée de son père et à donner des proportions surhumaines aux événements les plus communs et aux accidents les plus vulgaires de la vie.

C'est donc de la généralisation des faits maladifs dont il avait été témoin pendant son bas âge que Paulus tira les premiers éléments de son explication naturelle des miracles. Ses études philosophiques devaient lui servir à compléter son système. En 1789, sur la recommandation de Griesbach et de Döderlein, Paulus fut nommé professeur de langues orientales à l'université d'Iéna. C'était alors le beau temps du kantisme à Iéna. Schiller, tout imbu des idées du philosophe de Kœnigsberg, y commençait cette année même un cours d'histoire universelle; il racontait, d'après Kant, les commencements de l'humanité, et d'après Eichhorn et les *Fragments de Wolfenbüttel,* la mission de Moïse; Fichte, développant les conséquences de la *Critique de la raison pure,* y inventait l'autothéisme; Reinhold, l'auteur des *Lettres sur*

1. *Exegetisches Handbuch*, 1841-1842, t. I, p. 73-75.

la philosophie de Kant, y popularisait les doctrines de celui qu'il avait tant contribué à faire connaître. Cet enseignement portait ses fruits : le scepticisme prospérait, la foi était presque éteinte. Les étudiants en théologie se moquaient des dogmes qu'ils devaient enseigner un jour, et ils s'occupaient fort peu des langues orientales, auxquelles ils préféraient de beaucoup le schématisme, les antinomies et l'impératif catégorique de Kant. Paulus se plia à leurs goûts. Devenu professeur de théologie en 1793, à la mort de Döderlein, auquel il succéda, il enseigna à ses élèves, non pas la théologie chrétienne, mais la théologie kantienne.

Kant ne s'était pas seulement occupé de métaphysique, il s'était aussi occupé de religion. L'année même où Paulus inaugura son cours de théologie à Iéna, le philosophe de Kœnigsberg fit paraître son livre de *La Religion considérée dans les limites de la raison*. Dans cet ouvrage, il confond la religion avec la philosophie. « La théologie biblique, dit-il en propres termes, ne fait qu'un avec la philosophie[1]. » Cette dernière, d'après la *Critique de la Raison pratique*[2], se ramène en dernière analyse à l'impératif catégorique, c'est-à-dire à la loi du devoir ou à la morale. Il en est de même de la vraie religion. Les dogmes surnaturels sont étrangers à son essence ; c'est la seule morale qui la constitue. Le Christianisme, qui forme la véritable Église, ne diffère

[1] *La Religion considérée dans les limites de la raison*, trad. J. Trullard, Paris, 1841, p. 384.

[2] *Critique de la Raison pratique*, trad. Barni, Paris, 1848, p. 8.

point, dans son essence, de la religion naturelle. Il s'appuie en apparence, il est vrai, sur des livres écrits, et non sur les principes de la métaphysique, mais les Écritures doivent être interprétées par la raison pure[1]. La gloire de Jésus, c'est d'être le plus grand des moralistes. « Il a proposé une religion naturelle..., il a fait de la religion universelle, qu'il a proposée, la condition suprême et nécessaire de toute croyance religieuse..., il a établi une église fondée sur le principe de la religion rationnelle[2]. »

Ce fut ce Christianisme naturel et rationnel que Paulus enseigna dans ses cours; il adopta toutes les idées de l'auteur de *La Religion dans les limites de la raison,* et il ne vit dans Jésus qu'un prédicateur de morale[3].

En même temps qu'il professait les idées de Kant dans sa chaire de théologie, Paulus préparait une édition complète des œuvres de Spinoza, la première qui ait été publiée[4]. Elle parut en 1802 et 1803. C'est à l'école de l'auteur du *Traité théologico-politique* que Paulus acheva de former son système sur l'explication naturelle des miracles. Le premier ouvrage dans lequel il l'exposa, le *Commentaire philologico-critique sur le Nou-*

[1] *La Religion dans les limites de la raison*, p. 195.

[2] *La Religion dans les limites de la raison*, p. 281.

[3] Voir dans les *Mélanges bibliques*, 2e édit., p. 166-167, la traduction du passage de Paulus, *Leben Jesu*, t. I, p. XXI-XXII, où il explique le Christianisme à la façon kantienne.

[4] Ben. de Spinoza, *Opera quæ supersunt omnia, iterum edenda curavit, præfationes, vitam auctoris, necnon notitias, quæ ad historiam scriptorum pertinent*, addidit H. E. G. Paulus, theol. prof. Ienensis, 2 in-8°, Iéna, 1802-1803. Cf. note t. I, p. 512 et suiv.

veau Testament[1], fut publié en 1800, à l'époque où il étudiait les écrits de Spinoza. L'influence du philosophe juif sur sa manière d'interpréter les miracles est manifeste : il ne fait guère qu'appliquer les principes exposés dans le *Tractatus theologico-politicus*[2]. A la réflexion, il s'est aperçu qu'on ne peut séparer, avec Kant, le Christianisme de son histoire[3], mais comme il ne peut se résoudre à croire au miracle, il ne voit, avec Spinoza, dans ce qu'on appelle les faits surnaturels, que des faits naturels mal compris. Comment établir que ces faits ne sortent point de l'ordre naturel? Nous avons vu de quelle manière Eichhorn avait essayé de le faire, au moyen de ce qu'on a appelé « l'interprétation historique. » Paulus avait été d'abord séduit par cette interprétation et c'est dans le *Repertorium* du père du naturalisme qu'il avait fait ses premières armes comme écrivain, mais il avait été plus tard frappé de ce que les explications de l'*Urgeschichte* avaient de forcé, de choquant, d'inacceptable. « L'interprétation psychologique, » dont il trouvait le fond dans Spinoza, lui parut bien préférable à « l'interprétation historique » d'Eichhorn, et il s'attacha à compléter, à développer, à perfectionner la théorie spino-

[1] *Philologisch-kritischer Commentar über das Neue Testament*, 4 in-8°, Lubeck, 1800-1804. Le commentaire sur saint Jean demeura inachevé.

[2] Paulus écrivait à Schnurrer le 3 décembre 1801 : « Um seines *Tractatus theologici-politici* willen verdient er ja in allen exegetischen Bibliotheken bald nach Nr. 1 zu stehen, » et il ajoute que c'est un des hommes avec lesquels il aurait le plus désiré pouvoir vivre. » Reichlin-Meldegg, *Paulus*, t. I, p. 226-227.

[3] *Leben Jesu*, Vorrede, t. I, p. IX.

ziste et à en faire la base de son exégèse. Le souvenir toujours présent de son père et de ses hallucinations, qu'il expliquait par son état psychologique, lui fournissaient, en s'aidant de sa propre imagination, le moyen de tout expliquer d'une manière plus naturelle, pensait-il, que ne l'avait fait Eichhorn. D'après celui-ci, un ange qui sauve est une figure de langage qui signifie un hasard heureux. Pour Paulus, ce n'est pas une expression métaphorique, c'est bien une personne, mais une personne mortelle, un bel adolescent inconnu, un voyageur inopinément rencontré, qu'un cerveau ardent et surexcité transforme en pur esprit caché sous une forme humaine. Par exemple, dans la scène de la Transfiguration, qu'il appelle un lever du soleil, *Frühmorgensglanz,* le Moïse et l'Élie qui apparaissent au Sauveur d'après le récit des Évangélistes[1], ce sont deux étrangers vêtus de blanc, qui passent par hasard sur la montagne ; ils lient conversation avec Jésus au moment précis où le soleil levant dore de ses rayons la face du Maître. « Pourquoi Pierre, toujours précipité dans ses jugements, s'écrie-t-il (à la vue des deux inconnus) : c'est Moïse, c'est Élie? Assurément, il n'en savait rien lui-même[2]. » Dans les explications d'Eichhorn, une voix du ciel, c'est le tonnerre, à qui le génie oriental prête avec hardiesse une voix articulée. Dans celle de Paulus, c'est une voix intérieure, qui parle à l'âme comme dans les visions de son père. Au moment du baptême de

[1] Matth., XVII, 3 ; Marc, IX, 3 ; Luc, IX, 30.
[2] *Leben Jesu,* Heidelberg, 1828, t. II, part. I, § 132, p. 7-8.

Jésus, les paroles : « Celui-ci est mon fils bien-aimé en qui j'ai mis toutes mes complaisances[1], » ne furent pas prononcées par une voix sensible et ne furent pas non plus un coup de tonnerre; elles étaient simplement l'expression muette des sentiments intimes qui inondaient en ce moment l'âme du baptisé et l'âme du baptiste. « La vivacité de leurs émotions n'était-elle pas trop grande, pour leur permettre de discerner clairement si la voix qu'ils venaient d'entendre avait parlé au dehors ou au dedans de leurs cœurs[2] ? »

Eichhorn invoquait le génie oriental pour justifier son système d'interprétation. Paulus a recours à des considérations d'un genre différent. Il distingue dans un récit, d'après les principes de Kant, l'élément objectif ou le fait, et l'élément subjectif ou le jugement du narrateur. Le fait, c'est la réalité qui constitue l'histoire; le jugement, c'est la manière dont l'historien a conçu et apprécié cette réalité. « Le fait est palpable, l'interprétation est et demeure l'œuvre des hommes[3]. » Le fait est le principal, le jugement est l'accessoire. Le témoin peut avoir mal compris ce qui s'est passé sous ses yeux; il peut s'être trompé sur la cause et sur le but du phénomène, mais il ne s'est pas mépris sur le fond de l'événement. Ainsi le fait de la guérison de l'aveugle-né, raconté dans l'Évangile de saint Jean[4], est un fait

[1] Matth., III, 17; Marc, I, 11; Luc, III, 22.

[2] *Leben Jesu*, t. I, part. I, § 22, p. 140.

[3] *Leben Jesu*, t. I, part. I, § 22, p. 140.

[4] Joa., IX. Voir le récit de S. Jean, que nous avons rapporté t. I, p. 76. Paulus transforme en collyre ou pâte caustique la boue, πηλός.

certain, mais il n'en est pas de même de la cause. Ceux qui connaissaient l'aveugle ne purent être induits en erreur sur le fait lui-même : là où ils s'égarèrent, c'est lorsqu'ils s'imaginèrent que la guérison était l'effet d'un miracle, tandis qu'elle avait été produite par une cause naturelle, c'est-à-dire par un collyre dont Jésus avait fait usage comme le font les oculistes ordinaires.

Ces principes posés, le devoir de l'exégète consiste à discerner, dans tous les récits qui ont une apparence de surnaturel, ce qui est croyable de ce qui ne l'est pas et à découvrir le fond de vérité cachée sous l'enveloppe miraculeuse, *das Glaubliche zu finden*[1]. Séparer les faits des jugements, conserver les premiers, rejeter impitoyablement les seconds, toutes les fois qu'ils supposent une intervention miraculeuse, en d'autres termes, retrancher de l'Évangile tous les miracles, telle est la mission du critique, voilà ce qu'a voulu faire Paulus. Pour atteindre son but, il partage en deux classes les miracles évangéliques : ceux qui ont été jugés tels par les contemporains et ceux qui n'ont été élevés au rang de prodiges que par une admiration aveugle de la postérité. Il appelle les premiers « miracles historiques, » et les seconds « miracles non historiques. » La plupart des guérisons ont été regardées par les Apôtres comme des faits surnaturels, mais il n'en est pas de même des autres prétendus prodiges qu'on a cru lire dans les

dont parle S. Jean ! On peut voir la traduction de l'explication de ce miracle par Paulus dans nos *Mélanges bibliques*, 2e édit., p. 182-184.

[1] Paulus, *Leben Jesu*, Vorrede, t. I, p. VII.

Évangiles. Ainsi les disciples du Sauveur n'avaient vu qu'un événement fort naturel dans le paiement du tribut par saint Pierre. Les commentateurs au contraire, gens fort crédules, portés à découvrir partout du merveilleux, se sont imaginés que Pierre avait trouvé le statère dans la bouche d'un poisson, parce que le texte dit, dans son langage elliptique : *Et lui ouvrant la bouche, tu trouveras un statère*[1]. Pour dissiper ce mirage du miracle, il suffit d'interpréter exactement le texte. En réalité, l'Apôtre avait trouvé le tétradrachme dans la bourse des acheteurs à qui il avait vendu son poisson, non dans la bouche du poisson; et il avait ouvert la bouche du poisson pour en retirer, non de l'argent, mais l'hameçon. Voici ce que signifie le texte évangélique, d'après l'explication de Paulus :

Va, mon cher pêcheur, avait dit Jésus à Pierre, prends avec ta ligne quelques bons poissons, et quand tu leur auras tiré l'hameçon qui t'empêcherait de les vendre, tu trouveras bien vite le moyen de te procurer les vingt gros[2] environ qui te sont nécessaires et qui seront pour ainsi dire trouvés[3].

C'est par des explications de cette force que Paulus s'imagina éliminer du Nouveau Testament les miracles qu'il appelle non historiques! Quant à ceux qu'il désigne

[1] Matth., XVII, 26.

[2] *Gros*, monnaie divisionnaire allemande de la valeur de 125 millimes. D'après cette explication, tout le récit de S. Matthieu se réduirait donc à nous apprendre que S. Pierre a fait un jour une pêche qui lui a rapporté cinquante sous!

[3] Paulus, *Leben Jesu*, t. II, part. I, § 136, p. 19-20.

sous le titre d'historiques, c'est-à-dire les apparitions et les guérisons, qu'il reconnaît avoir été jugées surnaturelles par les témoins mêmes des événements, il les explique ainsi : les apparitions sont des hallucinations, comme nous l'avons vu dans l'histoire du père de saint Jean-Baptiste; les guérisons sont l'effet de l'habileté médicale de Jésus, ou bien le résultat fortuit d'une heureuse chance. Si Lazare ressuscite, c'est qu'il n'était pas mort réellement. « Par bonheur, c'était au fond d'une grotte que Lazare, tombé en léthargie, avait été déposé quatre jours auparavant[1]. » Au fond de cette grotte, il était revenu de sa léthargie. C'est donc à la faveur du hasard que Jésus fut redevable de son plus grand miracle.

Dans la purification des lépreux, le Sauveur n'opère non plus aucune cure merveilleuse. Grâce à la connaissance qu'il a de la lèpre, il reconnaît seulement que le malade va être guéri, et voilà ce qu'on transforme en miracle. — Est-ce à tort? En descendant de la montagne des béatitudes, Notre-Seigneur rencontra, nous dit saint Matthieu, un lépreux qui le pria de le guérir et il le guérit en effet. Saint Marc et saint Luc racontent le même épisode[2]. D'après Paulus, le malade ne demanda pas à Jésus de le guérir, il lui demanda seulement un avis sur son état. Jésus se déclare prêt à l'examiner, *je le veux,* et, après une pause notable, il étend sa main pour le palper, en ayant soin de ne pas s'exposer à contracter lui-même le mal. Après un examen attentif, il constate une abondante

[1] Paulus, *Leben Jesu*, t. II, part. I, § 151, p. 55-61.

[2] Matth., VIII, 1-4. Cf. Marc, I, 40-45; Luc, V, 12-16.

éruption, qui est un symptôme de curabilité, l'éruption et la desquamation sur toute la peau indiquant la crise par laquelle l'économie se nettoie. Jésus conclut de là que la maladie n'est plus contagieuse. *Sois purifié,* lui dit-il [1].

Il se montre ainsi, non pas thaumaturge, mais médecin habile. Dans les guérisons de sourds-muets, il donne la preuve de sa dextérité comme chirurgien. Saint Marc raconte que Jésus guérit un sourd-muet dans la Décapole, après lui avoir touché les oreilles et la langue, en lui disant : *Eppheta,* « ouvre-toi [2]. » Paulus assure que ce fut au moyen d'une opération chirurgicale et d'une espèce de poudre, *eine Art von Pulver,* qu'il lui appliqua aux oreilles après l'avoir pris à part [3]. C'est ainsi

[1] *Philologisch-kritischer Commentar über das Neue Testament,* 1804, t. I, p. 796; *Exegetisches Handbuch*, t. I, part. II, p. 698-709. « Remarquons, dit Strauss, qu'il y a ici une assertion étrangère au texte : c'est que le lépreux ait été justement à l'époque de la crise de sa maladie... Après qu'il est dit que Jésus a prononcé le mot *sois purifié*, Matthieu ajoute : *Et il fut aussitôt purifié.* Entendre cette addition de Matthieu dans le sens que le malade fut réellement déclaré pur par Jésus, ce serait lui imputer une absurde tautologie... Mais le point contre lequel l'explication naturelle... échoue de la manière la plus positive, c'est la séparation de *je veux* d'avec *sois purifié*. Qui pourra se persuader que ces deux mots, réunis immédiatement dans les trois récits, aient été séparés par une pause notable, que le mot *je veux* ait été prononcé pendant ou à proprement parler, avant le palper; mais que le mot *sois purifié* ne l'ait été qu'après cette opération, quand les trois évangélistes font prononcer à Jésus les deux mots sans séparation pendant l'acte du palper?... [*Sois purifié*] doit signifier une vraie purification ou guérison. » *Vie de Jésus*, trad. Littré, 1864, t. II, p. 67-68.

[2] Marc, VII, 31-37.

[3] *Exegetisches Handbuch*, t. II, p. 342. Cf. *Commentar,* t. II, p. 426. Pour la réfutation, voir Strauss, *loc. cit.,* t. II, p. 83 et suiv.

que l'exégète explique tous les prodiges évangéliques, en dénaturant le sens des mots, en ajoutant des détails qui n'ont aucun fondement dans les textes, en soumettant, en un mot, les quatre Évangiles à la torture. Tous les critiques sont aujourd'hui unanimes à reconnaître que les explications des miracles par Paulus sont ridicules et puériles :

Paulus était un théologien qui, voulant le moins possible de miracles et n'osant pas traiter les récits bibliques de légendes, les torturait pour les expliquer tous d'une façon naturelle. Paulus prétendait avec cela maintenir à la Bible toute son autorité et entrer dans la vraie pensée des auteurs sacrés. Là était le ridicule de Paulus... Il tombait dans la puérilité en soutenant que le narrateur sacré n'avait voulu raconter que des choses toutes simples et qu'on rendait service au texte biblique en le débarrassant de ses miracles[1].

Strauss, dans sa première *Vie de Jésus,* a suivi pied à pied le docteur Paulus et il a réfuté et bafoué une à une toutes ces explications avec une logique impitoyable. Cette réfutation forme une partie considérable de son travail. L'explication naturelle imaginée par Paulus ne s'est jamais relevée de ce coup. Elle fut remplacée en Allemagne par le mythisme de Strauss.

[1] E. Renan, *Vie de Jésus,* 13e édit., 1867, p. XXI.

CHAPITRE V.

L'INTERPRÉTATION MYTHIQUE DES LIVRES DE L'ANCIEN TESTAMENT. — DE WETTE.

Pendant que Paulus attirait l'attention de l'Allemagne rationaliste par ses explications du miracle, une théorie nouvelle, destinée à supplanter la sienne et bien plus dangereuse, s'élaborait dans l'obscurité pour paraître bientôt avec éclat : c'était celle du mythisme. Elle a de commun avec les systèmes antérieurs la négation du surnaturel, mais sur tous les autres points, elle en diffère. Tandis que l'ancienne consacrait le caractère historique des Livres Saints et se bornait à dépouiller les prodiges bibliques de leur auréole divine pour les réduire à des faits naturels, la nouvelle va plus loin, elle rabaisse les miracles au rang des fables, ou, comme elle s'exprime, des mythes; et, ce qui n'est pas moins fâcheux, tandis que la première croit encore à l'authenticité des Écritures, la seconde n'y croit plus. On voit par là combien la maladie du rationalisme s'aggrave. De négation en négation, de destruction en destruction, l'incrédulité ne laissera bientôt plus rien debout de l'édifice sacré de la révélation chrétienne. Placé

sur la pente glissante du doute, le rationaliste descend toujours sans pouvoir s'arrêter.

Dans l'explication mythique comme dans l'explication naturelle du miracle, l'attaque se porta d'abord contre l'Ancien Testament, avant d'atteindre le Nouveau. Ce fut naturellement le Pentateuque qui reçut les premiers coups. Il forme comme le portique de nos Saintes Écritures, il attire par là même tout d'abord l'attention; de plus, par son antiquité et la nature de ses récits, il semble se prêter plus que tout autre livre à l'interprétation des mythologues.

Les mythologues de notre siècle ne furent point, d'ailleurs, nous devons le rappeler, les premiers qui nièrent l'authenticité du Pentateuque; ils avaient eu des devanciers au commencement de l'Église : quelques gnostiques et quelques païens avaient déjà jeté des doutes sur l'origine mosaïque des cinq premiers livres de l'Écriture [1], mais leur voix était restée longtemps sans écho et la tradition générale n'avait rencontré aucun contradicteur. Au XII[e] siècle, un célèbre rabbin juif, Aben Ezra [2], émit des soupçons sur quelques passages ; il ne les étendit point toutefois à l'ensemble de l'œuvre [3], comme on l'a dit souvent à la suite de Spinoza,

[1] Voir t. I, p. 127-128; 172.

[2] Né à Tolède vers 1092, mort à Rhodes d'après les uns, à Rome d'après les autres, en 1167.

[3] W. Maier, *Aben Esra's Meinung über den Verfasser des Pentateuch*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, t. V, 1832, p. 634-644 ; C. Siegfried, *Spinoza als Kritiker und Ausleger des Alten Testaments*, in-4°, Berlin, 1867, p. 11 ; Bleek, *Einleitung in das Alte Testament*, édit. Wellhausen, 1878, p. 16.

intéressé à se créer des prédécesseurs [1]. Au commencement du protestantisme, Carlstadt, à l'occasion du récit de la mort de Moïse dans le Deutéronome, mit en question (1520) si les cinq livres du Pentateuque avaient été écrits par le législateur des Hébreux [2]. Personne ne prit garde alors à cette proposition erronée. En 1574, un Belge, André Maes ou Masius, dans son Commentaire sur Josué, rappela, en cherchant à la rendre plus acceptable, la notice du Talmud sur la part qui revenait à Esdras dans la composition du Pentateuque [3]. Ce sont là les préludes de l'attaque. Au XVIIe siècle l'hostilité s'accentue [4]. Le philosophe anglais Thomas Hobbes révoque formellement en doute que Moïse ait jamais écrit les livres qu'on lui attribue, en s'appuyant sur les mêmes raisons que devaient alléguer au XIXe siècle Vater et de Wette. Il ouvre la série de ceux qui nient expressément l'origine mosaïque du Pentateuque.

Quels furent les auteurs véritables des divers livres de la Sainte Écriture, cela n'est établi par aucun témoignage

[1] Voir t. I, p. 523. Isaac ben Suleiman († 940) avait aussi nié l'origine mosaïque de quelques passages du Pentateuque. Il est cité par Aben Ezra. Voir A. Bernus, *R. Simon*, in-8°, Lausanne, 1869, p. 63-64; Bleek, *Einleitung in das A. T.*, p. 16.

[2] « Defendi potest, Mosen non fuisse scriptorem quinque librorum. » *De can. Script.;* Herzog's *Real-Encyklop.*, 1re édit., t. XI, p. 302.

[3] *Josuæ imperatoris historia*, in-f°, Anvers, 1574.

[4] Voir, pour l'histoire de la critique du Pentateuque, A. Th. Hartmann, *Historisch-kritische Forschungen über die Bildung, das Zeitalter und den Plan der fünf Bücher Mose's*, in-8°, Rostock, 1831, p. 171 (B. N. A 3085). Travail complet jusqu'à la date de 1830.

suffisant d'aucune histoire, ce qui serait la seule preuve du fait matériel, ni par aucun argument rationnel, car la raison sert seulement à démontrer les vérités par voie de conséquence, non les faits. La lumière qui doit nous guider dans cette question, c'est donc celle qui nous est fournie par les livres eux-mêmes, et si cette lumière ne nous révèle pas qui a été l'auteur de chaque livre, elle n'est pas du moins inutile pour nous faire connaître à quelle époque ils ont été écrits. Et premièrement en ce qui concerne le Pentateuque, le titre qu'on lui donne de livre de Moïse n'est pas un argument suffisant pour prouver qu'il a été réellement écrit par Moïse[1].

Les preuves que Hobbes prétend en donner sont les suivantes : l'auteur dit que le Chanaéen était « alors » en Palestine; il cite le livre des guerres du Seigneur, et il assure que personne ne sait où est enterré Moïse[2]. Moïse, dit-il, n'aurait pas évidemment parlé de la sorte, car le Chananéen était encore de son temps dans la Terre Promise; il n'aurait pas cité un livre qui racontait ses propres exploits; enfin il ne pouvait parler de sa mort. On appelle donc les livres du Pentateuque livres de Moïse, non parce qu'il en est l'auteur, mais parce qu'ils parlent de lui, comme on donne le nom d'*Histoire de Scanderbeg* à l'histoire de ce héros, quoiqu'il ne l'ait pas écrite lui-même. Hobbes admet d'ailleurs que Moïse a

[1] Th. Hobbes, *Leviathan*, in-f°, Londres, 1651, p. 200 (B. N., *E 55).

[2] Gen., XII, 6; Num., XXI, 14; Deut., XXXIV, 6. Aben Ezra avait déjà cité le passage de la Genèse.

composé toute la partie du Pentateuque qui lui est attribuée communément[1].

Vers le même temps (1655), un Français, Isaac de la Peyrère, l'inventeur des Préadamites[2], tenta d'affaiblir l'autorité de la Genèse, qui n'était point favorable à son système sur l'existence d'hommes antérieurs à Adam, en avançant que Moïse n'en était pas l'auteur. D'après lui, l'Adam de la Genèse n'est le père que des Juifs; l'histoire de la création, du péché originel, du déluge et tout le reste ne regarde que les ènfants d'Abraham et non l'humanité. Il combat l'origine mosaïque du Pentateuque par des raisons analogues à celles de Hobbes[3].

Un ennemi plus redoutable de l'authenticité du Pentateuque, ce fut Spinoza. Dans son *Traité théologico-politique* (1670), recueillant la liste à peu près complète de tous les passages qui ont servi depuis deux siècles de prétexte à la polémique, il conclut en disant : « Il est plus clair que le jour, par tous ces passages, que ce n'est point Moïse qui a écrit le Pentateuque, mais un autre écrivain qui lui est postérieur de plusieurs siècles[4]. »

Les attaques du philosophe juif firent cependant moins de bruit au moment où elles parurent que celles

[1] Deut., XI-XXVII; Hobbes, *Leviathan*, p. 200.

[2] I. de la Peyrère, *Præadamitæ sive exercitatio super vers. 12, 13 et 14 capitis Vi Epistolæ D. Pauli ad Romanos quibus inducuntur primi homines ante Adamum conditi*, 1655, in-4° (sans lieu). Cette dissertation est suivie du *Systema theologicum ex Præadamitarum hypothesi, pars prima*. La seconde partie ne parut jamais.

[3] *Systema*, part. I, l. IV, c. I, p. 173-178.

[4] *Tract. theol. polit.*, t. III, p. 130. Voir notre t. I, p. 523.

d'un prêtre de l'Oratoire de France, Richard Simon. Huit ans après la publication du Traité de Spinoza, cet écrivain, qu'on appelle souvent « le fondateur de la critique biblique[1], » faisait paraître sa célèbre *Histoire critique du Vieux Testament*[2]. Son opinion sur l'origine des livres de Moïse est singulière; Bossuet la jugea si dangereuse qu'il fit supprimer l'ouvrage par le chancelier le Tellier et par le lieutenant de police la Reynie[3]. R. Simon suppose que Moïse avait institué des archivistes ou scribes, chargés de mettre par écrit le récit des événements les plus importants. Ces scribes étaient inspirés. Les prophètes postérieurs les retouchèrent maintes

[1] Ed. Reuss, *L'histoire sainte et la loi*, t. I, p. 16. — Richard Simon, né à Dieppe le 13 mai 1638, y mourut le 11 avril 1712.

[2] In-4°, Paris, 1678.

[3] Voir de Bausset, *Histoire de Bossuet*, t. IV, p. 273 et suiv. On a souvent reproché cet acte à Bossuet, ainsi que ses attaques postérieures contre R. Simon. On ne prend pas garde qu'on se fait en cela l'écho des libres-penseurs. « Bossuet, dit M. Renan, en quelques minutes, vit, avec son habileté ordinaire, que c'était ici un dangereux ennemi. La rage du rhéteur contre l'investigateur qui vient déranger ses belles phrases éclate comme un tonnerre. Esprit étroit, ennemi de l'instruction qui gênait ses partis pris, rempli de cette sotte prétention qu'a l'esprit français de suppléer à la science par le talent, indifférent aux recherches positives et aux progrès de la critique, Bossuet en était toujours resté, en fait d'érudition biblique, à ses cahiers de Sorbonne... Bossuet, assisté par la Reynie, tua les études bibliques en France pour plusieurs générations... Pour être juste, on doit ajouter que Bossuet n'était en tout ceci que le représentant de l'Église de France, et en quelque sorte le fondé de pouvoir de tous les défauts de l'esprit français. L'Église gallicane donna en cette occasion la mesure de sa médiocrité intellectuelle, de sa paresse pour la recherche, de son incurable pesanteur. » Préface à l'*Histoire critique des livres de l'Ancien Testament*, par Kuenen, trad. Pierson, t. I, 1866, p. XIII-XV.

fois, jusqu'au temps d'Esdras ou même plus tard, ajoutant, retranchant, modifiant, abrégeant ou développant à leur gré. De là les divergences. En outre, comme ils avaient écrit sur des rouleaux ou feuillets séparés, il arriva que ces rouleaux se brouillèrent en plus d'un endroit, ce qui a amené une grande confusion dans la suite des récits[1].

Cette opinion est tout à fait arbitraire, et M. Reuss n'a été que juste, lorsqu'il a écrit « qu'il est difficile de se méprendre plus profondément sur l'esprit et sur l'histoire de la littérature hébraïque[2]. » Elle renferme cependant une idée qui a fait fortune de nos jours et que M. Renan a dégagée en ces termes, pour faire l'éloge de son inventeur :

Le principe fondamental de la critique des livres sacrés anonymes, principe applicable à presque toutes les littératures de l'Orient, est chez lui parfaitement développé. L'idée de la retouche des textes, des incorporations successives, est substituée aux vieilles discussions d'authenticité. Le texte n'est plus, dans cette manière de voir, quelque chose de fixe, qu'il faut tenir pour authentique ou apocryphe, admettre ou rejeter en bloc. C'est un corps organique, qui s'accroît selon

[1] R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, ch. I, 1re édit., Paris, 1678, p. 3 et suiv. Cf. A. Bernus, *R. Simon* p. 78-80. Il n'existe plus que trois ou quatre exemplaires de la 1re édition de l'*Histoire critique*. La Bibliothèque nationale possède l'exemplaire de Huet, qui en a souligné les passages les plus importants et y a ajouté quelques notes (Réserve. A 2276A).

[2] Dans Herzog, *Real-Encyklopädie*, 1re édit., t. XIV, p. 404. Pour la réfutation de Richard Simon, voir Duvoisin, *Autorité des livres de Moïse*, in-12, Paris, 1778, p. 82-86.

certaines lois, et de temps en temps se métamorphose, sans cesser d'être lui-même [1].

Assurément l'oratorien français aurait répudié ces louanges, lui qui croyait formellement à l'inspiration de tous les collaborateurs des Livres Saints, mais il n'en est pas moins vrai qu'il est le premier qui ait émis cette opinion, aujourd'hui universellement acceptée par les rationalistes, que les cinq livres du Pentateuque sont le fruit du travail et des retouches de plusieurs générations d'écrivains [2]. Quoiqu'il vacillât dans ses affirmations, quoiqu'il attribuât tantôt plus, tantôt moins à Moïse, dans la composition de la Genèse surtout [3], il reste établi qu'il ouvrit la voie à la critique négative.

Certes Richard Simon n'était pas le seul qui, dans la seconde moitié du XVIIe siècle, appliquât la critique aux écrits

[1] *Loc. cit.*, p. X-XI. M. Renan conclut de là que « l'analyse du Pentateuque (de R. Simon) est un chef-d'œuvre. » P. X. « L'Histoire critique..., dit-il encore, est un traité complet d'exégèse, en avance de près de cent cinquante ans sur les autres ouvrages du même genre. » *Ibid.*

[2] En voici un exemple, relevé par M. Bernus, *loc. cit.*, p. 81-82, dans lequel les trois couches successives d'historiens imaginés par R. Simon sont très visibles : « [Les] derniers écrivains (n° 3) ayant compilé sous Esdras, comme on le croit communément, tous les anciens Mémoires qu'ils purent trouver, et en ayant fait un recueil abrégé, où ils ajoutèrent quelque chose, il est malaisé de distinguer les changements qu'ils ont faits, d'avec ceux que chaque prophète (n° 2) en particulier avait faits avant ce temps-là dans les ouvrages qu'il a recueillis sur les Mémoires de ses prédécesseurs (n° 1) et qui se conservaient dans les Archives. » *Hist. crit. du V. T.*, 1re édit., c. IV, p. 31.

[3] Voir en particulier, *Réponse à la Défense des Sentiments*, p. 137.

hébreux. Spinoza, en particulier, dans le *Traité théologico-politique*, arrivait sur le Pentateuque aux résultats les plus avancés. Mais Simon lui est bien supérieur sous le rapport de la méthode; et, de fait, la science exégétique, telle que l'Allemagne l'a créée, ressemble beaucoup plus au livre de Simon qu'à celui de Spinoza... Je ne sais si R. Simon avait lu l'ouvrage de Spinoza; en tout cas, il n'en relève pas. Spinoza fut le Bacon de l'exégèse; il entrevit une méthode qu'il ne pratiqua pas avec suite; Simon en fut le Galilée; il mit résolûment la main à l'œuvre, et, avec un surprenant génie, éleva d'un seul coup l'édifice de la science sur des bases qui n'ont pas été ébranlées[1].

De tels éloges ont dû faire tressaillir d'horreur, au fond du tombeau, les cendres du critique de l'Oratoire. De son vivant, du reste, il ne tarda pas à s'apercevoir lui-même des conséquences fâcheuses de ses théories[2]. Personne n'osait suivre ouvertement Spinoza; quand Richard Simon eut donné l'exemple, on n'hésita plus à marcher sur ses traces et même à le dépasser, comme l'observe Astruc, l'auteur des *Conjectures* que nous aurons bientôt à faire connaître :

M. Le Clerc[3], qui publia en 1685 contre l'*Histoire critique du Vieux Testament* de M. Simon, un recueil de lettres sous

[1] E. Renan, *loc. cit.*, p. XII.

[2] R. Simon atténua une partie de ses affirmations dans les éditions postérieures de l'*Histoire critique*. Voir Bernus, *R. Simon*, p. 88-89. Il faut reconnaître d'ailleurs que R. Simon ne comprenait même pas la piété. Voir *ibid.*, p. 119. M. Reuss l'appelle « rationaliste » (Herzog's *Real-Encyklopädie*, t. XIV, p. 639). Il vécut cependant et mourut catholique. Bernus, *ibid.*, p. 119-120.

[3] Voir, Figure 44, le portrait de Jean Le Clerc, d'après une an-



44. — Jean Le Clerc.

le titre de *Sentimens de quelques théologiens de Hollande*, loin d'y combattre bien des choses fausses ou légèrement hazardées que M. Simon y avançoit sur ce sujet [que Moïse n'est pas l'auteur de la Genèse], alla beaucoup plus loin que lui, et aprez avoir rassemblé tout ce que Hobbes, la Peyrère, Spinoza avoient dit de plus outré, et y avoir ajouté tous les autres passages qu'il put recueillir et qu'il crut propres à favoriser cette opinion, il en conclut hautement que le Pentateuque estoit l'ouvrage du « Sacrificateur Israélite, que l'on envoia de Babylone pour instruire les nouveaux habitans de la Palestine de la manière dont il faloit qu'ils servissent Dieu, comme l'auteur des livres des Rois le raconte (c'est-à-dire, l'envoi de ce Sacrificateur) au XVII[e] chapitre du second livre[1]. »

Jean Le Clerc revint plus tard sur sa première opinion, et en 1693 il reconnut formellement Moïse comme l'auteur du Pentateuque[2]. Cependant sa rétractation

cienne gravure. Collection de portraits de la Bibliothèque du Séminaire de Saint-Sulpice.

[1] (Astruc), *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroît que Moyse s'est servi*, in-12, Bruxelles, 1753, p. 454-455. — Un autre Hollandais, Antoine van Dale († 1708), de la secte Memnonite, soutint que le Pentateuque avait été composé par Esdras, *De Origine et progressu idololatriæ*, 1793.

[2] Dans sa dissertation *De scriptore Pentateuchi Mose*, la troisième de celles qu'il a placées en tête du tome I[er] de ses Commentaires, 4 in-f°, Amsterdam, 1690-1731. La Genèse parut en 1693 sous le titre de *Genesis sive Mosis prophetæ liber primus*. « *Eos libros* (*Pentateuchi*), dit-il, *semper Mosi tribuimus,* » fol. c 1, § I. Cf. aussi § IV (B. N. Inventaire A939). Bayle lui-même avait blâmé Le Clerc d'être allé trop loin dans son premier écrit. Il écrivait à Lenfant, le 6 juillet 1685 : « M. Le Clerc vient de faire un livre contre M. Simon ; il y a de bonnes choses, mais trop hardies. Vous

ne coupa pas court au mal. Le livre de Simon resta. On eut beau publier des réfutations de l'*Histoire critique du Vieux Testament*[1], les éditions s'en multiplièrent. Une traduction latine[2], destinée principalement aux savants d'Allemagne qui ne lisaient pas couramment le français, fit connaître partout les idées de Simon sur le Pentateuque et sur la critique de l'Ancien Testament en général. Ce fut surtout au delà du Rhin qu'il fut lu, et c'est dans ce pays que ces opinions portèrent leurs fruits funestes, mais seulement à la fin du XVIIIe siècle. Elles avaient été d'abord combattues par les protestants eux-mêmes et en particulier par Carpzov, dont l'*Introduction aux livres canoniques* eut un grand succès[3].

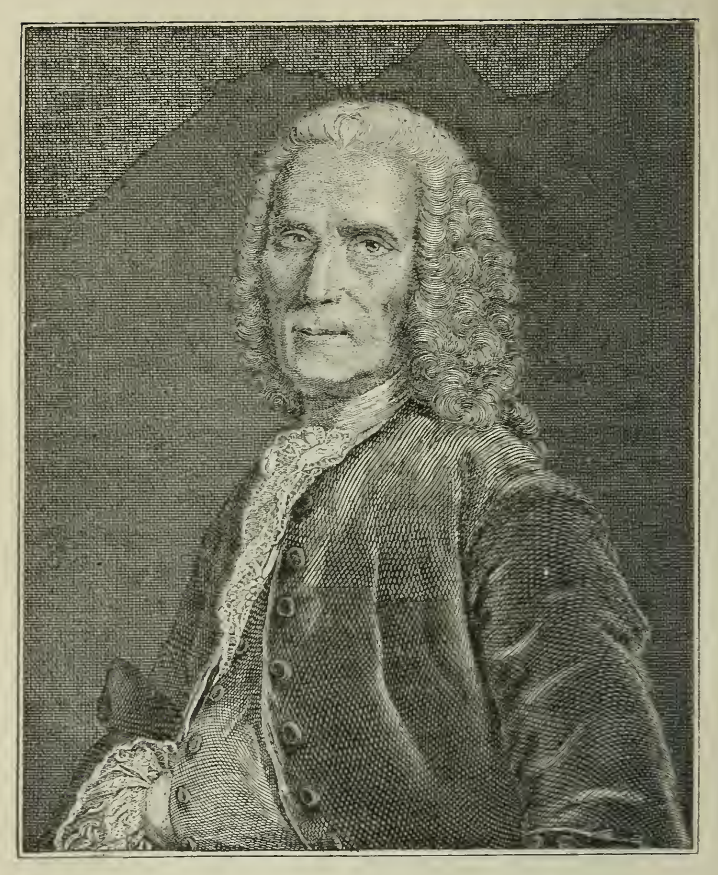
La question de l'authenticité du Pentateuque en était là, quand elle fut reprise par les mythologues allemands. Depuis les travaux de Richard Simon et de Le Clerc jusqu'à ceux de l'école mythique, il n'avait paru au sujet

devriez l'avertir qu'au lieu de faire du bien au parti qu'il a embrassé, je veux dire aux Arminiens, il servira à les rendre plus odieux ; car il ne servira qu'à confirmer les gens dans la pensée où on est ici, que tous les Arminiens savants sont Sociniens pour le moins. Ce pour le moins n'est pas dit sans cause... [Cette secte] est l'égoût de tous les athées, déistes et sociniens de l'Europe. » *Œuvres diverses*, t. IV, p. 622. Cf. ce que nous avons dit, t. I, p. 497, 501.

[1] M. Bernus en a recueilli la liste, *loc. cit.*, p. 96-117.

[2] Voir, pour la bibliographie complète, Bernus, dans Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne*, 1879-1882, p. 123-125.

[3] Carpzov réfute nommément Hobbes, Spinoza, Richard Simon et Le Clerc dans son *Introductio in libros canonicos Bibliorum*, 2e édit., 3 in-4°, Leipzig, 1731, t. I, p. 38-42. La première édition est de 1721. Michaelis, *Einleitung*, 1787, et Eichhorn lui-même dans les trois premières éditions de son *Einleitung*, défendirent l'authenticité du Pentateuque.



Peint par L. Vigée. Gravé par J. Davillé, graveur du Roi, 1756.

JOANNES ASTRUC
SALUBRIS CONSILII REGII SOCIUS, DOCTOR MEDICUS
PARISIENSIS, PROFESSOR REGIUS, ETC.

45. — Jean Astruc.

des livres de Moïse qu'un seul ouvrage critique, qui mérite d'être mentionné, c'est celui de Jean Astruc, médecin originaire du Languedoc (1684-1766), sur la composition de la Genèse[1]. Le père de Jean Astruc, pasteur protestant à Sauve, près d'Alais, devint catholique à la suite de la révocation de l'édit de Nantes. Notre auteur professa toujours le catholicisme. Ses connaissances médicales le rendirent célèbre. En 1743, il fut agrégé à la Faculté de médecine de Paris et prit une grande part à ses travaux. Tout en se livrant à l'enseignement, il s'occupait des Écritures et il fit ainsi une découverte originale qui a valu à son nom une réputation bien supérieure à celle que lui avait acquise sa science thérapeutique. Frappé de la manière uniforme dont Dieu était appelé de noms différents dans les divers chapitres de la Genèse, il bâtit sur cette observation tout un système, d'après lequel Moïse aurait été plutôt le compilateur que le rédacteur du premier livre du Pentateuque. Il exposa ses idées, en 1753, dans ses *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroît que Moyse s'est servi pour composer les livres de la Genèse avec des remarques qui appuient ou qui éclaircissent ces Conjectures*[2].

[1] On trouve une vie d'Astruc, par A. Ch. Lorry, en tête des *Mémoires pour servir à l'histoire de la Faculté de Montpellier,* par feu M. Astruc, in-4°, Paris, 1767, p. XXXIII-LII. Cet ouvrage ayant été laissé inachevé par Astruc, il fut complété par Lorry. Nous reproduisons ici, Figure 45, le portrait d'Astruc, peint par L. Vigée et gravé par J. Davillé, en 1756, qui se trouve en tête de cet ouvrage. L'original est un peu réduit.

[2] In-12, Bruxelles (Paris), 1753 (B. N., A 7395). L'ouvrage parut sans nom d'auteur. — J.-J. Björnsthal l'a réfuté dans ses *Ani-*

Astruc commence par observer que Moïse raconte des événements qui se sont passés près de deux mille cinq cents ans avant lui. La connaissance de ces événements ne lui a pas été révélée, dit-il, il les a connus « par une tradition écrite, c'est-à-dire par des relations ou mémoires laissés par écrit. » Plusieurs auteurs ont déjà été de cet avis :

Dans le fond, je pense comme ces auteurs, mais je porte mes conjectures plus loin et je suis plus décidé. Je prétends donc que Moyse avoit entre les mains des mémoires anciens, contenant l'histoire de ses ancêtres, depuis la création du monde; que pour ne rien perdre de ces mémoires, il les a partagez par morceaux, suivant les faits qui y estoient racontez; qu'il a inséré ces morceaux en entier, les uns à la suite des autres, et que c'est de cet assemblage que le livre de la Genèse à été formé[1].

Voilà en résumé le système d'Astruc. Les raisons sur lesquelles il se fonde sont les répétitions qu'on remarque dans le premier livre du Pentateuque, ce qu'il appelle « les *antichronismes* ou renversements de l'ordre chronologique[2] » et surtout la diversité de l'emploi du nom de Dieu dans les morceaux différents de la Genèse.

madversiones in Conjecturas de transcriptis a Mose commentariis, in-4°, Upsal, 1761 (B. N., 5600 A 133). — P. Brouwer avait soutenu en 1753 à Leyde que Moïse avait tiré les documents de la Genèse de monuments désignés sous le nom de תולדות, *générations*. Voir Herzog's *Real-Encyklopädie*, 2e édit., t. I, 1877, p. 726, note.

[1] Astruc, *Conjectures*, p. 9.

[2] Astruc, *Conjectures*, p. 16; cf. p. 10.

Cette raison est la principale d'Astruc et elle était appelée à une haute fortune. Voici comment il l'expose :

Dans le texte hébreu de la Genèse, Dieu est principalement désigné par deux noms différents. Le premier qui se présente est celui d'*Élohim*... Toutes les versions l'ont rendu de même, celle des Septante par Θεός, la Vulgate par *Deus*, et toutes les versions françoises faites sur la Vulgate, par le mot *Dieu*... L'autre nom de Dieu est celui de *Jéhovah*... Les Juifs ne prononçoient pas ce nom par respect et ils lisoient à la place celui d'*Adonai*... C'est ce nom d'*Adonai*, qui signifie en hébreu... *Seigneur*, que les Septante et l'auteur de la Vulgate ont lu à l'exemple des Juifs, et c'est pour cela qu'ils ont constamment traduit *Jéhovah*, les Septante par Κύριος, la Vulgate par *Dominus*, et toutes les versions françoises qui suivent la Vulgate par le Seigneur... On pourroit croire que ces deux noms *Élohim* et *Jéhovah* sont emploiez indistinctement dans les mesmes endroits de la Genèse, comme des termes synonymes et propres à varier le style, mais ce seroit se tromper. Ces mots ne sont jamais confondus ensemble : il y a des chapitres entiers où Dieu est toujours nommé *Élohim* et jamais *Jéhovah* ; il y en a d'autres, pour le moins en aussi grand nombre, où l'on ne donne à Dieu que le nom de *Jéhovah* et jamais celui d'*Élohim*. Si Moyse avoit composé de son chef la Genèse, il faudroit mettre sur son compte cette variation singulière et bizarre. Mais peut-on s'imaginer qu'il eût porté la négligence jusqu'à ce point, dans la composition d'un livre aussi court que la Genèse? A-t-on quelque exemple pareil à citer, et ose-t-on bien sans preuve imputer à Moyse une faute qu'aucun écrivain n'a jamais commise? N'est-il pas au contraire plus naturel d'expliquer cette variation, en supposant, comme nous faisons, que le Livre de la Genèse est formé de deux ou trois mé-

moires, joints et cousus ensemble par morceaux, dont les auteurs avoient toujours donné chacun à Dieu le mesme nom, mais chacun un nom différent, l'un celui d'*Élohim*, et l'autre celui de *Jéhovah* ou de *Jéhovah Élohim*[1]?

Telle est la fameuse distinction des passages *élohistes* et *jéhovistes* de la Genèse, d'où Astruc conclut l'existence de deux mémoires originaux primitifs[2]. Nous verrons bientôt quel parti les rationalistes vont en tirer contre l'authenticité du Pentateuque. Cette distinction « est encore aujourd'hui considérée comme l'un des points de départ les plus solidement établis de ce grand et pénible travail[3] » de la critique des cinq premiers livres de la Bible. Il faut cependant observer qu'il existe entre l'opinion d'Astruc et celle des critiques incrédules deux différences notables. La première, c'est que le médecin français admet expressément l'origine mosaïque du Pentateuque : « Tout concourt, dit-il, à prouver que Moyse doit être l'auteur de la Genèse et qu'il n'y a que lui qui puisse l'être[4]. » La seconde, c'est que l'auteur des *Conjectures* restreint son hypothèse à la Genèse.

[1] Astruc, *Conjectures*, p. 10-13.

[2] Outre ces deux grands mémoires, Astruc en distingue douze autres de moindre importance (p. 308-315), mais pour des raisons bien futiles. Afin d'expliquer les répétitions de la Genèse, il suppose que Moïse avait disposé ses Mémoires en *Tétraples* ou à quatre colonnes et que les copistes les ont brouillés ou confondus, p. 433. Il rétablit lui-même ces colonnes, p. 25-280.

[3] Ed. Reuss, *l'Histoire sainte et la loi*, t. I, p. 19.

[4] *Conjectures*, p. 462-463. Il réfute, p. 452-464, les opinions contraires.

Cette supposition [des mémoires différents] convient à un livre où Moyse ne raconte rien dont il ait pu estre témoin et où tout ce qu'il dit, il ne le peut dire que sur les relations d'autrui. Mais dans l'Exode, le Lévitique, les Nombres et le Deutéronome, où Moyse ne parle plus que de choses qu'il a faites, ou dont il a esté le témoin, et où par conséquent c'est lui-mesme qui composa de son chef l'histoire qu'il écrit, il n'y est parlé que de... *Jéhovah*, et c'est le nom qui y est communément emploié; celui de Dieu, *Élohim*, n'y paroit que pour varier le style... Je n'excepte de cette règle que les deux premiers chapitres de l'Exode, qui contiennent le récit de l'oppression des Hébreux en Égypte, de la naissance et de l'enfance de Moyse. On ne donne point d'autre nom à Dieu dans ces deux chapitres que celui d'Élohim, et c'est aussi ce qui me fait soupçonner que ces chapitres pourroient bien avoir esté pris du mesme mémoire original par où la Genèse finit[1].

Des auteurs de nos jours ont insinué qu'Astruc ne croyait pas sincèrement à l'authenticité du Pentateuque[2], mais de quel droit peut-on le soupçonner de mensonge[3]?

[1] Astruc, *Conjectures*, p. 13-15.

[2] « Astruc était-il sincère, et le système qu'il proposait avait-il réellement pour but, comme il le disait, de défendre la Bible contre les « esprits forts. » Ou bien, annonçant hautement son adhésion à l'opinion traditionnelle sur un point, voulait-il se donner le droit d'énoncer sur un autre point une opinion nouvelle, qui pouvait paraître hardie? On ne saurait le dire. Le manque total de liberté dont jouissaient alors les sciences historiques, obligeait ceux qui ne voulaient pas se taire à des mensonges perpétuels. » E. Renan, Préface à l'*Histoire critique des livres de l'Ancien Testament*, par Kuenen, p. XXIII.

[3] Lorry dit, dans l'*Éloge historique de M. Astruc*, en tête des *Mémoires* (voir p. 404, note 3) : « Ce ne fut que lorsqu'il se sentit

Quoi qu'il en soit, du reste, de ses vrais sentiments, son livre est fait avec beaucoup de soin, et l'originalité de ses recherches ne manqua pas d'attirer l'attention des savants d'Allemagne, où le rationalisme commençait à grandir. Dès l'année qui suivit l'apparition des *Conjectures,* l'*Indicateur* de Goettingue en publia un compte-rendu, qu'on a attribué à Michaelis[1]. Quelques années après, en 1783, il en parut une traduction allemande[2]. Déjà deux ans auparavant, Eichhorn, que nous rencontrons toujours sur nos pas à cette époque, dans les questions de critique, avait vanté le coup d'œil perçant d'Astruc[3] et divisé lui-même la Genèse en deux

avancé en âge qu'il se crut en droit de donner au public un travail qu'il avoit médité longtemps et qui a été reçu des sçavants avec applaudissement, ce sont ses *Conjectures*, etc. Le scrupule le retenoit. Il étoit bien sûr de ses intentions, mais il avoit peur que quelques esprits forts ne crussent pouvoir, de ses *Conjectures*, tirer quelque induction contre la divinité des Livres Saints. Il eut besoin d'être rassuré longtemps par des personnes pieuses et instruites avant de donner cet ouvrage, qui n'est que curieux sans être dangereux, et que M. l'abbé Fleury avoit déjà regardé comme possible. Mais en même temps, il se hâta de publier deux dissertations sur l'immortalité et l'immatérialité de l'âme (1755), comme un garant de sa foi. » Le fond de ce que dit Lorry n'est que la répétition de l'Avertissement placé en tête des *Conjectures*, f. *A.

[1] *Gelehrte Anzeigen*, 19 septembre 1754; *Relatio de libris novis*, fasc. XI, p. 162-194. Ce dernier article est aussi de Michaelis. Voir aussi Herzog, *Real-Encyklopädie*, 2e édit., t. I, p. 732-734.

[2] *Mutmassungen in Betref der Originalberichte, deren sich Moses wahrscheinlicherweise bei Verfertigung des ersten seiner Bücher bedient hat, nebst Anmerkungen, wodurch diese Mutmassungen teils unterstüzt, teils erläutert werden. Aus dem Französischen übersetzt*. In-8°, Francfort-sur-le-Mein, 1783.

[3] *Enleitung in das alte Testament*, 4e édit., 1823, t. III, § 406 *a*, note *l*, p. 22. La première édition est de 1781.

parties, l'une élohiste, l'autre jéhoviste. Il y distingua de plus des interpolations assez importantes[1] et par là commença les attaques contre l'authenticité du Pentateuque, quoiqu'il défendît pourtant encore son origine mosaïque.

La découverte du médecin français fut ainsi employée de bonne heure en Allemagne comme une arme contre l'authenticité. Tous les critiques s'empressèrent de s'en servir. Eichhorn n'avait qu'entr'ouvert la brèche; beaucoup de rationalistes travaillèrent à l'agrandir. Jean-Gottfried Hasse († 1806), professeur de langues orientales à Kœnigsberg, soutint, en 1785, que le Pentateuque datait de l'époque de la captivité et avait été tiré d'anciens monuments qui n'étaient qu'en partie mosaïques[2]. Fulda († 1788), pasteur dans le Wurtemberg, vint à sa suite et dans un travail posthume n'hésita pas à enlever formellement à Moïse la rédaction de la plus grande partie du Pentateuque; il lui attribua seulement dix fragments, c'est-à-dire le Deutéronome, quelques lois, les cantiques et la liste des campements dans le désert; du temps de David, on fit un recueil des lois et ce ne fut qu'après la captivité de Babylone qu'on compléta le Pentateuque par les récits historiques, par les répétitions ou le résumé du Deutéro-

[1] *Loc. cit.*, § 416, 1823, p. 106-135.

[2] *Aussichten zu künftigen Aufklärungen uber das alte Testament in Briefen*, Epist. IV-VII, in-8°, Iéna, 1785. Hasse se rétracta plus tard dans ses *Entdeckungen im Felde der ältesten Erd- und Menschengeschichte aus näherer Beleuchtung ihrer Quellen*, part. II, Halle, 1805, p. 197 et suiv.

nome et par la Genèse qui servit de préface[1]. Nachtigal, sous le pseudonyme d'Otmar († 1819), ne conserva à Moïse que le Décalogue et la liste des campements ; pour le reste, il consentit tout au plus à reconnaître que quelques prescriptions liturgiques et quelques chants venaient de lui par tradition orale[2]. D'après ces auteurs, le Pentateuque n'était donc qu'une collection de Fragments, d'où le nom d'hypothèse des Fragments donné à leur système.

A mesure que les rationalistes écrivirent sur ce sujet, ils renchérirent les uns sur les autres. En 1795, G.-L. Bauer soutint que le Pentateuque ne renfermait qu'un petit nombre de fragments d'origine mosaïque. George-Laurent Bauer (1755-1806), tour à tour professeur à Heidelberg et à Altorf, fut un rationaliste avancé. Ses ouvrages se distinguent beaucoup plus par leur hardiesse que par leur mérite, car ils sont superficiels, diffus et écrits avec précipitation. Il n'en exerça pas moins une certaine influence, non parce qu'il nia l'origine mosaïque du Pentateuque, mais parce qu'il fut l'un des premiers à appliquer l'interprétation mythique à l'Ancien Testament[3]. Il composa sur ce sujet un gros ouvrage en deux volumes. Quoique Eichhorn l'eût pré-

[1] *Alter der heiligen Schriftbücher des Alten Testaments*, dans Paulus, *Neues Repertorium fur biblische Literatur*, t. III, 1791, p. 180-256 ; t. VII, 1795.

[2] *Fragmente über die allmälige Bildung der heiligen Schriften*, dans Henke's *Magazin für Religion*, 1794, II, 433-523 ; IV, 1-36. Nachtigal était directeur de l'école de Magdebourg.

[3] *Entwurf einer historisch-kritischen Enleitung, in die Schriften des Alten Testaments,* 3e édit., Nuremberg, 1806, § CCXLIV, p. 318 :

cédé dans cette voie, ce fut sa *Mythologie hébraïque* qui attira l'attention des esprits sur le parti qu'on pourrait tirer du mythe pour l'interprétation de l'Ancien Testament. Eichhorn s'était avancé timidement; Bauer procéda brutalement, à la façon de Reimarus. « Autant, il y a peu d'années, dit-il, une mythologie de l'Ancien et du Nouveau Testament aurait pu être choquante, autant, je crois, semblera-t-il naturel d'écrire aujourd'hui une Mythologie hébraïque aussi bien qu'une Mythologie grecque ou romaine[1]. » Et il fit comme il disait. Il mit en parallèle la plupart des faits bibliques avec les fables grecques et romaines. On jugea que ses assertions étaient exagérées, mais l'on se demanda néanmoins s'il n'y avait pas quelque perle à tirer de ce fumier.

La mode était d'ailleurs en ce moment au mythisme. Dès 1783, le savant philologue Christian-Gottlob Heyne (1729-1812), professeur à Goettingue, avait émis ce principe devenu célèbre : « C'est du mythe que tire sa source toute l'histoire et toute la philosophie des anciens[2]. » Par mythe, il entendait la fable mythologique

« Die Genesis... giebt mythische Geschichte... Philosopheme, Sagen ins Wunderbare verarbeitet » (B. N., A 8013). La première édition est de 1795.

[1] *Hebräische Mythologie des Alten und Neuen Testaments, und Parallelen aus der Mythologie anderer Völker, besonders der Griechen und Römer*, 2 in-8°, Leipzig, 1802, t. I, p. III (B. N., A 8014).

[2] « A mythis... omnis priscorum hominum cum historia tum philosophia procedit, » dans *Apollodori Atheniensis Bibliothecæ libri tres, curis secundis illustravit* Chr. H. Heyne, *Præf. edit. prioris*, 2 in-8°, Goettingue, 1803, t. I, p. XVI (B. N., *Y 9 A). G.-L. Bauer, dans son *Hebräische Mythologie*, en tête de sa Bibliographie, t. I, p. I, cite cet ouvrage de Heyne, et il reproduit, p. 5, le texte que nous venons de citer.

et, à ses yeux, la mythologie n'était que la science de la nature et de l'homme, volontairement dissimulée sous des voiles plus ou moins transparents. Heyne avait fait école. Creuzer (1771-1858) interpréta le paganisme comme un symbolisme religieux sous lequel était cachée une foi plus ancienne et plus pure. Ottfried Müller (1797-1840) expliqua la mythologie comme le produit de l'action réciproque de deux facteurs, le réel et l'idéal, et il tenta de retracer l'origine de quelques mythes jusque dans la période historique. Frédéric-Auguste Wolf (1759-1824), élargissant la théorie, l'avait appliquée en 1795 aux poèmes d'Homère[1]; il nia l'existence du poète et soutint que l'Iliade et l'Odyssée non seulement n'étaient pas du même auteur, mais n'étaient qu'un recueil de poèmes, composés par des rapsodes divers et rassemblés au temps de Périclès[2]. Berthold-George Niebuhr (1776-1831) transporta le même procédé dans l'histoire romaine[3], s'égarant souvent, malgré sa pénétration et ses talents, et prenant ses conjectures pour des certitudes. Les théologiens rationalistes se mirent à leur tour à suivre ces exemples et à recourir au mythe pour l'explication de l'Ancien Testament.

Le mythe leur fournissait un moyen facile et commode d'extirper des Écritures tout ce qui avait un caractère merveilleux et ils allaient, pensaient-ils, réussir enfin

[1] *Prolegomena ad Homerum*, in-8°, 1795.

[2] Cf. Ch. Galusky, *Fr.-Aug. Wolf,* dans la *Revue des deux mondes,* 1er mars 1848, p. 849-878.

[3] Le premier volume de son *Histoire romaine* parut en 1811. Elle a été traduite en français par de Golbéry, 7 in-8°, Paris, 1830-1839.

dans cette tâche laborieuse de l'explication du miracle où avaient échoué Eichhorn et Paulus. On ne pouvait pas dire avec Reimarus que les récits miraculeux des Écritures étaient des mensonges, parce qu'ils ont un accent de sincérité trop manifeste; on ne pouvait pas dire non plus avec Paulus que c'étaient des faits naturels, parce qu'il fallait faire une violence criante aux textes; mais le mythe conciliait tout à leur gré; il ne rend pas suspecte la bonne foi du narrateur; il n'oblige point à attacher aux documents un autre sens que celui qu'ils offrent à l'esprit. Il s'agit seulement d'en déterminer la nature. Le mythe est « l'exposition d'un fait ou d'une pensée sous une forme historique, il est vrai, mais sous une forme que déterminaient le génie et le langage symbolique et plein d'imagination de l'antiquité[1]. » Il suffit donc de constater son existence, sauf à rechercher ensuite, s'il est possible, quelle en a été l'origine.

L'explication mythique, comme on peut le voir, est moins choquante et plus habile que l'explication naturelle. D'après cette dernière, l'histoire des anges sauvant Lot de la ruine de Sodome, par exemple, s'explique de la manière suivante. Ces anges étaient de simples voyageurs. Ils avaient été reçus avec beaucoup d'honneur par Abraham et ils arrivèrent chez Lot avec une recommandation de son oncle. Les habitants de Sodome étaient alors en guerre avec Chodorlahomor; ils craignirent que ce ne fussent des espions et voulurent les

[1] Strauss, *Vie de Jésus*, trad. Littré, 3e édit., t. I, p. 41.

tuer. Lot ne sauva ses hôtes qu'en s'enfuyant avec eux. Comme, par un hasard extraordinaire, la ville fut engloutie la nuit même, on prit pour des envoyés divins ces étrangers qui avaient quitté si à propos le lieu du désastre. Cette interprétation est en contradiction avec le texte de la Genèse. Les mythologues, comme de Wette, interprètent le fait tout autrement et d'une manière plus insidieuse.

Le lit de la mer Morte avait été autrefois, suivant la tradition, une vallée fertile couverte de villes populeuses. Un cataclysme amena ce terrible changement, et, suivant la manière de voir de l'antiquité, les habitants de ces villes avaient nécessairement mérité ce sort par leurs péchés. On mit donc sur leur compte les forfaits les plus affreux... Lot, disait-on d'un autre côté, avait habité Sodome, mais on ne pouvait le laisser enveloppé dans la ruine des impies, et il fallait expliquer comment Jéhovah l'avait sauvé. De la sorte, la tradition, dans son inépuisable fécondité, et le narrateur, avec son esprit poétique, créèrent le mythe dont nous parlons, et auquel il ne faut absolument pas appliquer les règles de l'histoire ni de la critique[1].

Les mythologues, afin de rendre plus aisée l'application de leur système, distinguèrent trois espèces de mythes :

Il y a des mythes historiques, c'est-à-dire le récit d'événements réels, coloré seulement par l'opinion antique qui

[1] Dans Colani, *De Wette*, *Revue de théologie* de Strasbourg, t. I, 1850, p. 94-95.

mêle le divin avec l'humanité, le naturel avec le surnaturel; il y a aussi des mythes philosophiques, c'est-à-dire dans lesquels une simple pensée, une spéculation ou une idée contemporaine sont enveloppées... Ces deux espèces peuvent ou bien se mélanger, ou bien devenir, par les embellissements de la poésie, des mythes poétiques, où le fait primitif et l'idée primitive disparaissent presque complètement sous les ornements d'une riche imagination[1].

Voici un exemple de mythe historique, tel que nous le trouvons dans G.-L. Bauer :

Un jour Abraham, considérant les mythes religieux des peuples, ses voisins, remarqua que plusieurs sacrifiaient leurs enfants sur les autels de leurs divinités. Aussitôt il se prit à penser qu'il serait peut-être convenable de donner à Jéhovah, son Dieu, une preuve sensible de sa vénération, et de lui immoler son cher fils, le seul que Sara lui eût donné. Tout rempli de cette pensée, qui le poursuivait sans cesse, il se livra au sommeil, et il eut un songe dans lequel la grande convenance de cette action lui apparut encore. Or, on connaît la coutume de ces temps anciens, un songe était un commandement. Abraham se mit donc en devoir de l'exécuter, mais au moment où il tenait déjà le glaive levé sur Isaac, il aperçut un bélier. Croyant alors que Dieu, content de sa bonne volonté, le lui avait envoyé pour l'immoler à la place de son fils, il le sacrifia[2].

L'histoire de la création est un mythe philosophique : c'est l'œuvre d'un sage essayant de présenter l'origine du

[1] Strauss, *Vie de Jésus*, trad. Littré, 3e édit., t. I, p. 41-42.
[2] Trad. abrégée d'Arnaud, *Le Pentateuque mosaïque*, in-8°, Pa-

monde sous une forme telle que le souvenir s'en grave aisément dans la mémoire. Le déluge est un mythe mixte ou historico-philosophique. Une grande inondation avait fait périr tous les hommes, à l'exception d'une famille, les sages cherchèrent la cause de cet événement et de là naquirent des conjectures, des légendes et des mythes divers. Enfin la vision des Séraphins d'Isaïe est un mythe poétique[1].

Le système mythique obligea ceux qui l'embrassèrent à nier formellement l'authenticité des Écritures. Le mythe n'est pas une fable inventée à plaisir; il est l'œuvre inconsciente du temps, il s'est formé peu à peu dans le cours des âges, en passant de bouche en bouche; il ne peut donc avoir été mis en écrit par un témoin des événements dont il est une transfiguration, il lui est nécessairement postérieur. Le Pentateuque, en particulier, ne saurait être l'œuvre de Moïse, car s'il avait raconté lui-même le passage de la mer Rouge, l'histoire de la manne ou de l'eau jaillissant du rocher, il serait impossible de considérer ces récits comme des mythes. Les premiers mythologues acceptèrent donc les systèmes courants contre l'authenticité des premiers livres de la Bible. C'est ce qu'avait déjà fait G.-L. Bauer, c'est ce que firent aussi Vater et de Wette, les deux principaux représentants du mythisme appliqué à l'Ancien Testament.

ris, 1865, p. 153-154. On peut voir le texte, *Hebräische Mythologie*, t. I, p. 246-248. G.-L. Bauer compare de plus, p. 248-250, cette histoire à *Iliade*, VIII, 245 et suiv.

[1] *Hebräische Mythologie*, t. I, p. 59, 205-218; t. II, p. 289. Cf. Is., VI, 1-6.

Jean-Séverin Vater, né à Altenbourg le 27 mai 1771, mort à Halle le 15 mars 1826, avait suivi en 1790-1792 les leçons de Griesbach, de Döderlein et de Paulus à Iéna, et, en 1793, celles de Wolf à Halle. Il professa les langues orientales dans diverses universités allemandes et se fit un nom comme philologue, en particulier par la continuation du *Mithridate,* commencé par Adelung[1], mais il nous intéresse surtout comme commentateur du Pentateuque. Élevé dans les principes de l'école de Kant et du rationalisme, il ne croyait point au surnaturel; il embrassa l'opinion que le Pentateuque n'est qu'une collection de fragments et il chercha à en expliquer par le mythe les récits miraculeux[2]. Il raisonnait de cette manière pour en nier l'authenticité :

Le caractère propre des récits du Pentateuque ne se peut comprendre que si l'on admet qu'ils ne proviennent pas de témoins oculaires, mais qu'ils ont été transmis par la chaîne de la tradition. Alors on n'est plus surpris d'y trouver des traces évidentes d'une époque postérieure, des nombres exagérés, avec d'autres inexactitudes et des contradictions; on n'est plus surpris d'y trouver la demi-obscurité qui est jetée sur plusieurs événements et de singulières idées, comme celle que les habits des Israélites ne s'usèrent pas dans la

[1] Adelung n'eut le temps de publier que le premier volume. Les trois suivants furent l'œuvre de Vater. Berlin, 1806-1817.

[2] *Commentar über den Pentateuch*, 3 in-8°, Halle, 1802-1805. Vater consacre une partie considérable du 3e volume à combattre l'origine mosaïque du Pentateuque : *Abhandlung über Moses und die Verfasser des Pentateuchs*, t. III, p. 391-728. Cf. Rosenmüller, *Pentateuchus,* 1821, t. I, p. XLVIII.

traversée du désert. Vater soutient même qu'on ne peut retrancher du Pentateuque le merveilleux sans faire violence à l'intention première des écrivains, qu'autant que l'on attribue à la tradition une grande part dans l'exposition des événements[1].

Vater s'appuie sur la distinction des passages élohistes et jéhovistes pour admettre des auteurs divers et il croit que ce n'est que vers l'époque de la captivité que les livres attribués à Moïse ont reçu leur forme définitive.

Ses idées sur le Pentateuque et sur le mythisme firent une certaine sensation dans l'Allemagne protestante; cependant l'influence qu'il exerça fut bien inférieure à celle de Wilhelm-Martin Leberecht de Wette, le principal et le plus habile représentant de l'interprétation mythique dans son application à l'Ancien Testament. De Wette était né en Thuringe en 1780, il mourut à Bâle en 1849[2]. Son enfance se passa à Weimar, illustrée alors par le séjour des plus grands écrivains qu'ait jamais eus l'Allemagne. Il fit ses études à Iéna, et là il eut pour maîtres Griesbach, élève lui-même de Semler, et Paulus, l'auteur de l'explication naturelle des miracles

[1] Strauss, *Vie de Jésus*, trad. Littré, 3e édit., t. I, p. 43.

[2] D. Schenkel, *De Wette und die Bedeutung seiner Theologie für unsere Zeit*, Schaffouse, 1849; F. Lücke, *W. M. L. de Wette, zur freundschaftlichen Erinnerung*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, t. XXIII, 1850, p. 497-535, et séparément, Hambourg, 1850; K. R. Hagenbach, *W. M. L. de Wette*, Leipzig, 1850; A. Wiegand, *M. L. de Wette*, Erfurt, 1879; R. Stähelin, *W. M. L. de Wette nach seiner theologischen Wirksamkeit und Bedeutung*, Bâle, 1880.

des Évangiles. Le jeune étudiant a raconté lui-même comment il avait été d'abord très frappé de l'enseignement de Paulus[1], mais il en sentit bientôt l'insuffisance et il résolut alors d'appliquer au Pentateuque les idées de Frédéric-Auguste Wolf, le critique des poèmes d'Homère. C'est ainsi qu'il devint le propagateur du mythisme en Allemagne. Reconnaissant l'impuissance de l'explication naturelle pour rendre compte des événements merveilleux racontés dans la Bible[2], il les expliqua par le mythe et porta ainsi le coup mortel au système de son ancien maître. Cependant, de même qu'Eichhorn s'était arrêté à l'Ancien Testament, sans oser porter la main sur le Nouveau, de Wette n'appliqua point ses théories aux Évangiles. C'était Strauss qui devait compléter sur ce point son œuvre destructrice, comme Paulus avait complété celle d'Eichhorn.

Dès 1805, de Wette publia une dissertation dans laquelle il soutenait que le Deutéronome n'était pas de la même main que les quatre premiers livres du Pentateuque[3]. En 1806, il fit paraître, sous le patronage de Griesbach, un ouvrage bien plus important[4], son *Intro-*

[1] De Wette, *Beglückwungschungschreiben an Dr Paulus*, dans Paulus, *Skizzen aus meiner Bildungs- und Lebensgeschichte*, Heidelberg, 1839, p. 184 ; Herzog, *Real-Encyklopädie*, t. XVIII, 1864, p. 62.

[2] Strauss a résumé les arguments donnés par de Wette contre l'explication naturelle des miracles, dans sa *Vie de Jésus*, trad. Littré, 3e édit., t. I, p. 43-46.

[3] *Dissertatio critica qua a prioribus Deuteronomium Pentateuchi libris diversum alius cujusdam recentioris auctoris opus esse monstratur*, in-4°, Iéna, 1805. Réimprimé dans les *Opuscula theologica*, Berlin, 1833.

[4] De Wette, *Beiträge zur Einleitung in das A. T.*, 2 in-8°, Iéna,

duction à l'Ancien Testament. On peut la considérer comme son manifeste dans les questions de critique biblique. Elle produisit une impression profonde au delà du Rhin, à cause des idées neuves et de haute portée qu'elle exposait sur la nature des Livres Saints. Le premier point qui ressort dans l'Introduction nouvelle, c'est l'abandon des données traditionnelles sur l'origine des écrits de l'Ancien Testament. Nous n'avons aucun moyen extérieur de contrôler l'exactitude historique des faits qu'ils rapportent; toutes les sources extrinsèques d'information nous font défaut. Nous sommes donc réduits, pour apprécier la valeur de leur témoignage, à la critique interne, c'est-à-dire à l'examen du contenu de ces livres eux-mêmes. Ce principe de Leberecht de Wette est devenu « la charte constitutive de la critique moderne, » ainsi que s'exprime M. Colani, comme un dogme du rationalisme, malgré sa fausseté[1]. Il est faux en effet que nous n'ayons aucun document, aucune tradition digne de foi pour contrôler les écrits de l'Ancien Testament, en dehors de ces écrits mêmes. L'assertion était déjà fausse en 1806, elle l'est bien plus encore aujourd'hui que les découvertes archéologiques nous ont mis entre les mains tant de moyens de contrôle. La critique interne mérite sans doute d'avoir une place dans l'exégèse biblique, mais elle ne doit pas exclure la cri-

1806-1807. Sur l'histoire de la composition et de la publication de ce livre, que l'ouvrage de Vater, paru en 1805, lui fit modifier, voir Herzog, *Real-Encyklopädie*, t. XVIII, 1864, p. 62.

[1] Colani, *De Wette*, dans la *Revue de théologie* de Strasbourg, t. I, 1850, p. 97.

tique extrinsèque, qui a toujours droit à remplir le rôle principal. L'origine d'un ouvrage est un fait qui doit être vérifié par le témoignage. Supprimer la tradition dans la discussion des questions historiques, c'est fermer les yeux pour ne point voir, c'est substituer le rêve à la réalité. Rien ne prête plus à l'arbitraire et à toutes les fantaisies de l'imagination que la critique interne, parce qu'elle est souvent le fruit d'impressions purement subjectives. Les résultats tout à fait contradictoires auxquels elle aboutit chez les différents exégètes, bien plus, chez le même exégète traitant la même question à des moments divers, sont une preuve évidente de son incertitude et de son insuffisance. Elle n'est pas l'aiguille aimantée qui montre à notre esprit le pôle de la vérité, c'est la girouette qui tourne à tous les vents du caprice. Nous aurons occasion d'en voir plus d'un exemple.

En partant de ces principes, de Wette nia l'origine mosaïque du Pentateuque. Il comprit très bien que, pour qu'il fût possible de présenter les faits de l'exode comme des mythes, il fallait préalablement établir qu'ils n'avaient pas été racontés par Moïse, contemporain et acteur des événements qu'il raconte. Afin de rejeter l'authenticité des plus anciens écrits bibliques, il les assimila aux poèmes d'Homère et il les traita comme Wolf avait traité l'Iliade et l'Odyssée. Le Pentateuque est pour lui l'épopée nationale des Hébreux. A l'exemple de Wolf, il le décompose en divers fragments, indépendants les uns des autres, et il suppose qu'ils n'ont été réunis que plus tard par des mains diverses pour former un tout unique. Non content de nier que Moïse ait ré-

digé les cinq livres qu'on lui attribue, il admet divers collectionneurs. Ainsi celui qui a publié le Lévitique est vraisemblablement postérieur à celui qui a publié l'Exode. Les fragments qui forment le livre des Nombres furent recueillis pour servir de supplément aux collections précédentes. Le Deutéronome parut en dernier lieu, peu de temps avant la captivité de Babylone, sous le règne du roi Josias. Les plus anciens morceaux du Pentateuque peuvent remonter jusqu'à l'époque de David[1]. — Depuis de Wette, les systèmes arbitraires que l'on a imaginés sur l'origine du Pentateuque sont devenus extrêmement nombreux; on a modifié ses vues sur beaucoup de détails et même sur des points essentiels, mais la négation de l'authenticité du livre de Moïse et l'admission de la pluralité des auteurs sont demeurés comme une des bases fondamentales de l'exégèse rationaliste.

L'*Introduction* du théologien novateur eut du succès. Ce succès ne fut pas dû seulement aux idées révolutionnaires qu'il exposait, mais aussi à la manière dont il les présentait. Autant il était radical dans le fond, autant il était respectueux et modéré dans la forme. De Wette affirmait que les Écritures étaient toujours pour lui une chose sainte et sacrée, même dans leurs éléments my-

[1] On peut voir le démembrement détaillé que fait de Wette de chacun des livres du Pentateuque, en se servant surtout de la distinction des passages *élohistes* et *jéhovistes*, c'est-à-dire des passages où Dieu est appelé *Élohim* et de ceux où il est appelé *Jéhovah*, dans son *Lehrbuch der hist.-krit. Einleitung in das A. T.*, 6e édit., § 150 et suiv., p. 195-214.

thiques. « La vérité, disait-il, est la grande loi de l'histoire et l'amour de la vérité la grande loi de l'historien. » Mais cette vérité est idéale, elle ne se rencontre pas seulement dans l'exactitude matérielle, elle est aussi dans l'expression poétique des nobles idées qui se dégagent de l'histoire. « Il y a de la poésie dans l'histoire, et cette poésie de l'histoire est souvent plus merveilleuse et plus belle que la poésie elle-même. » Il voulait ainsi sauver et conserver la vérité des livres de l'Ancien Testament, malgré les mythes qu'il prétendait y découvrir[1].

En 1807, de Wette fut nommé professeur de théologie à Heidelberg et là encore il retrouva Paulus. C'est alors qu'il composa son commentaire sur les Psaumes, le seul ouvrage de ce genre sur l'Ancien Testament qui soit sorti de sa plume[2]. Entraîné par son penchant irrésistible pour la critique négative, il refuse à David la plupart des chants qui portent son nom, et les attribue à une époque postérieure; il ne veut point non plus rapporter au Messie les psaumes prophétiques[3].

De Wette ne resta pas longtemps à Heidelberg, en 1810, il fut appelé à l'université de Berlin, qui venait d'être fondée. Dans sa nouvelle chaire, il continua les études qu'il poursuivait depuis cinq ans. Il s'imaginait

[1] On peut voir une plus longue analyse des *Beiträge* dans Colani, *De Wette* (*Revue de théologie* de Strasbourg), t. I, 1850, p. 90-95.

[2] Il a eu quatre éditions du vivant de l'auteur, en 1811, 1823, 1829, 1836. Des 74 Psaumes qui portent le nom de David dans la Bible hébraïque, il en reconnaît 8 comme authentiques, il en rejette 28 et déclare les autres douteux.

[3] De Wette atténua un peu le caractère rationaliste de son commentaire dans sa dernière édition.

toujours qu'il sauvegarderait la foi à l'Ancien Testament au moyen de son système mythique. Il étudia donc successivement tous les livres de l'ancienne Alliance, et il condensa le résultat de ses études dans son *Manuel d'introduction historique et critique*[1], qui parut en 1817; l'auteur le regardait comme le meilleur de ses ouvrages. Il avait déjà parlé des Paralipomènes dans sa première Introduction et soutenu que le rédacteur de ces livres s'était servi des écrits plus anciens connus sous le nom de livres de Samuel et des Rois, en les modifiant dans le but de favoriser la caste lévitique. Dans son nouvel ouvrage, il maintient ses assertions premières et les applique aux parties de la Bible dont il ne s'était pas encore occupé. Voici le jugement général qu'il porte sur l'Ancien Testament :

Le point de vue historique est celui d'une théocratie exclusive. Presque tout est considéré par rapport à la théocratie, c'est-à-dire aux relations existant entre Dieu et le peuple d'Israël... Par conséquent le pragmatisme historique en est absent et à sa place se substitue le pragmatisme théocratique. Un plan divin domine l'histoire d'une manière visible et tous les événements particuliers sont subordonnés à ce plan avec plus ou moins de logique ; bien plus, Dieu lui-même intervient immédiatement dans l'histoire par des ré-

[1] *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments*, 1817. On en a publié depuis diverses éditions. Il en existe une traduction anglaise amplifiée par Th. Parker, *A critical and historical Introduction to the canonical Scriptures of the Old Testament*, 2 in-8°, Boston, 1843 (B. N., A. 11775)

vélations et des miracles; en d'autres termes, l'histoire cède la place à la *mythologie*[1].

Voilà un mot bien outrageant pour la Bible. De Wette croit atténuer ce qu'il a d'odieux en faisant remarquer que les récits de miracles ne sont pas des fictions inventées à plaisir, mais des légendes populaires défigurées qui sont devenues merveilleuses en passant de bouche en bouche. Les écrivains qui les ont racontées longtemps après les événements les ont rapportées de bonne foi.

Du reste les miracles ne sont pas seuls légendaires; certaines lois sont aussi des « mythes juridiques. » Il y a également des « mythes étymologiques. » Enfin les prophéties sont « fictives, » l'œuvre de poètes, faisant raconter sous forme de prédictions, par des personnages célèbres, des faits déjà accomplis, comme dans les Pouranas de l'Inde. C'est de cette manière qu'a été formée « l'épopée théocratique d'Israel[2]. »

De Wette, on le voit, en revient toujours au premier principe posé par les rationalistes qui l'avaient précédé, savoir que la Bible doit être traitée comme tous les livres profanes, et en particulier comme les mythologies de l'Inde et de la Grèce. C'est oublier que le Pentateuque et les autres livres de l'Ancien Testament qui nous retracent les événements les plus remarquables de la vie d'Israël sont des livres véritablement historiques, et

[1] *Lehrbuch der hist.-krit. Einleitung in A. T.*, 6e édit., Berlin, 1845, § 136, p. 179-180. Le mot de *mythologie* est souligné par de Wette.

[2] *Lehrbuch*, § 146, p. 187, 189.

non des poèmes comme l'Iliade, l'Énéide ou le Mahâbhârata. C'est oublier surtout que Dieu gouverne le monde et que sa Providence avait confié au peuple juif une mission surnaturelle qu'il devait le mettre en état de remplir.

Ce n'est qu'en méconnaissant ces vérités que de Wette est devenu un des principaux propagateurs du rationalisme et le père véritable du mythisme biblique. C'est lui qui a inauguré le règne de la critique interne; c'est lui qui a commencé à nier d'une manière générale l'authenticité des écrits de l'Ancien Testament; c'est lui qui a imaginé le premier cette multiplicité d'auteurs qui auraient composé, retranché et remanié les divers livres de la Bible; c'est lui enfin qui a mis en vogue l'explication du miracle par le mythe, quoique quelques autres exégètes incrédules l'eussent précédé dans cette voie.

De Wette n'osa point toutefois traiter le Nouveau Testament comme il avait traité l'Ancien. Par une exception bien rare chez les incrédules, qui, d'ordinaire, descendent de plus en plus bas dans l'abîme, à mesure qu'ils avancent dans la vie, l'ancien professeur de Berlin, en vieillissant, se rapprocha de plus en plus du Christianisme. A Iéna, il avait adhéré aux idées de Fries, un de ses professeurs. D'abord, au commencement de ses études dans cette université, pendant un moment, il s'était laissé entraîner par l'athéisme panthéiste de Fichte. « Quelque temps je fus heureux dans cette erreur, dit-il lui-même dans une page publiée après sa mort. J'étais fier à la pensée de pouvoir être ertueux sans le secours d'aucune foi. Mais bientôt

cette illusion disparut et je me sentis misérable. Dépouillé de toute croyance en un monde immatériel, je me voyais isolé, abandonné à moi-même, et, avec l'humanité entière, j'étais lancé sans but dans le monde. Mon âme s'emplissait de contradictions et d'incertitudes, aucun souffle de vie ne venait réchauffer le froid de mon cœur, et la mort, comme un mauvais génie, planait sur mon existence. Nul raisonnement ne pouvait me rendre la paix, mes sentiments se révoltaient contre les convictions de mon intelligence[1]. » Voilà des lignes qui méritent de prendre place à côté des pages célèbres de Jouffroy, pleurant lui aussi sur sa foi à jamais perdue. Elles nous montrent, comme toute sa vie, que de Wette, différent de Semler et de Paulus, avait un esprit naturellement religieux. Malheureusement il était dévoyé et il ne put jamais trouver le chemin de la vérité.

Pour sortir de son état de scepticisme, il crut ne pouvoir trouver rien de mieux que le système de Fries. Ce philosophe travaillait à concilier la science et la foi, et il enseignait qu'il y a dans l'homme deux sources distinctes de connaissances, l'entendement et le sentiment. L'entendement arrive à la science par le raisonnement; le sentiment devine, conçoit et saisit la réalité objective par le pressentiment (*Ahndung*). Ces deux moyens d'arriver à la vérité totale se complètent mutuellement, mais sans qu'il soit possible de concilier les contradictions qu'on

[1] Colani, *De Wette*, dans la *Revue de théologie* de Strasbourg, t. I. p. 101-102.

peut signaler dans leurs résultats. C'est à ce dualisme si peu logique que s'attache de Wette pour échapper au naufrage complet de sa foi chrétienne. Il crut trouver dans le « pressentiment » de Fries la satisfaction de ce besoin religieux qu'il éprouvait au fond de l'âme. Ces opérations par lesquelles il cherchait à s'élever au-dessus du pur domaine de la raison, lui parurent la seule forme acceptable sous laquelle le supernaturalisme put être conservé. A Berlin, il mit ses idées en œuvre. Grâce au système de Fries, il s'imagina pouvoir rejeter tout ce qui était surnaturel dans la théologie et garder néanmoins la religion à l'aide du pressentiment. Le mythe l'ayant débarrassé du miracle dans la loi ancienne, Fries le délivre de tout ce qui dépasse sa raison dans la loi nouvelle. Il enseigne, en 1813, que les Juifs n'ont jamais attendu un Messie souffrant pour les péchés du peuple et que Jésus-Christ n'est mort que pour des motifs purement humains[1]. Dans ses écrits postérieurs sur la Dogmatique, il soutient que les Apôtres ont altéré la doctrine de Jésus-Christ et inventé la « Christolâtrie[2]. » Cependant le besoin de la foi se faisait toujours sentir au cœur du professeur rationaliste, et il y avait dans son âme un fond de droiture qui le faisait appeler par Neander « ce Nathanael en qui il n'y eut point de fraude. » C'est ce qui le rapprocha de Schleiermacher, dont il était devenu le collègue à l'université de Berlin.

[1] *De morte Jesu Christi expiatoria*, 1813.

[2] Voir l'analyse de ses théories dogmatiques dans Colani, *Revue de théologie* de Strasbourg, t. I, p. 102-106.

Frédéric-Daniel-Ernest Schleiermacher, né à Breslau le 21 février 1768, mort à Berlin le 12 février 1834, est un des grands noms du protestantisme en Allemagne. On l'a appelé le Kant de la théologie moderne, parce qu'il a cherché les lois du sentiment religieux comme Kant celles de la connaissance [1]. Ce n'est pas seulement sur de Wette, mais sur une multitude de ses coreligionnaires qu'il exerça une influence profonde. Son grand-père avait été impliqué dans un procès de sorcellerie; son père, d'abord presque incrédule, était redevenu croyant et il fit élever son fils par les Frères moraves. Le jeune Ernest n'échappa point pour cela aux atteintes du doute. On sent chez lui, comme chez tant d'autres, que les variations du protestantisme ont désemparé les âmes et qu'elles ne peuvent trouver de repos. En 1796, devenu prédicateur de l'hôpital de la Charité à Berlin, il se lia d'amitié avec Frédéric von Schlegel, et introduit par lui dans les cercles du romantisme naissant, ses idées commencèrent à se fixer. La critique lui apparut dès lors comme la gardienne future de la foi, après avoir été jusqu'à ce jour son adversaire. Il n'eut cependant jamais une idée juste de la critique. En lui, le sentiment dominait la raison et il croyait parler au nom de la raison, quand il se laissait entraîner par le sentiment. On a dit, avec vérité, qu'il avait quelque chose de féminin. Il se peignait lui-même dans une lettre à Jacobi : « La raison et le sentiment habitent chez moi séparés, mais ils se touchent et forment une pile galvanique. La

[1] A. Hausrath, *D. Frd. Strauss*, t. I, p. 36.

vie la plus intime de l'esprit consiste chez moi dans cette opération galvanique qui se nomme le sentiment [1]. » Dans l'un de ses premiers ouvrages, les *Discours sur la religion* (1799), il définit sa religion : « Ma religion est tout entière religion du cœur, il n'y a pas en moi de place pour une autre. » On ne doit pas chercher ce qu'il faut croire dans les livres ni dans les traditions, mais en nous-mêmes. La religion est le sentiment, l'intuition de l'infini et c'est au fond de notre âme que nous la trouvons. Par conséquent, elle n'a rien de fixe ni de stable, elle varie avec les individus, et l'Église est comme une masse liquide, sans contours arrêtés, sans organisation fixe [2]. Tout sentiment religieux est vrai. On n'a pas le droit de l'emprisonner dans des dogmes, il est libre et consiste à chercher la vie universelle dans toutes ses manifestations, à éprouver ces mystérieux pressentiments qui excitent en nous de pieux frissons. Il y a d'ailleurs un sens vrai dans le plus grand nombre des termes dogmatiques. La révélation est l'intuition qu'a l'homme de l'infini : le miracle est le nom religieux d'un événement naturel; l'inspiration est le sentiment intime de la vraie moralité et de la vraie liberté. Telles sont quelques-unes des idées de Schleiermacher, de cet esprit où la foi et l'incrédulité se mêlent et se confondent, où le mysticisme côtoie le matérialisme, où le panthéisme de Spinoza s'allie à un vague sentiment de religiosité, mais qui sent fortement, qui s'exprime avec

1 F. Lichtenberger, *Hist. des idées relig. en Allemagne*, t. II, p. 66.

2 *Ueber die Religion*, IVte Rede, édit. Brockhaus, 1868, p. 136. Ces discours parurent d'abord anonymes.

chaleur et qui sait faire vibrer dans l'homme les cordes les plus généreuses.

Il existait entre de Wette et lui bien des points d'affinité. Ils se proposaient surtout l'un et l'autre d'unir la science et la foi, mais ils tendaient à ce but, qu'ils ne devaient atteindre ni l'un ni l'autre, par des chemins divers, Schleiermacher par le sentiment, qui pour lui était toute la religion, de Wette par la critique des textes sacrés. A cause sans doute de la différence de méthode, l'auteur du *Manuel d'introduction* ne se sentit pas tout d'abord attiré vers l'auteur des *Discours sur la religion*. Cependant ce dernier devait finir par exercer sur son collègue une influence réelle. Ce changement dans les dispositions de de Wette se produisit insensiblement à la suite d'une circonstance fortuite. Schleiermacher prêchait beaucoup à Berlin et avec grand succès. Un jour, un ami de de Wette, Lücke, le commentateur de S. Jean, le conduisit au sermon du prédicateur qui attirait la foule. L'auditeur d'occasion y prit goût, il le suivit avec exactitude et peu à peu, sous l'impression des sermons qu'il avait entendus, accorda moins de place à l'élément critique dans ses études scripturaires; il cessa de voir en Jésus-Christ un pur symbole, il le regarda comme un être réel, l'idéal incarné. Toutefois, au milieu de ces progrès, un coup terrible vint le frapper. Il comptait beaucoup d'ennemis parmi les luthériens orthodoxes qui le considéraient, non sans raison, comme un des chefs du rationalisme biblique. Ils n'avaient pu cependant le faire destituer de sa chaire de professeur. Une lettre imprudente qu'il écrivit à la mère de Sand,

jeune fanatique qui avait assassiné un agent de la Russie, Auguste Kotzebue, célèbre auteur dramatique, fit plus d'impression sur la cour de Prusse que les plaintes de ses adversaires. On le chassa de l'université comme « un homme dangereux » (octobre 1819). Retiré à Weimar, il y publia un roman religieux : *Théodore ou la consécration du sceptique*[1], œuvre de mince valeur littéraire, mais qui montre le travail qui s'accomplissait dans l'âme de l'auteur, tendant toujours à aborder du milieu des flots agités du doute au port de la foi et de la vérité.

Enfin, en 1822, de Wette fut appelé comme professeur de théologie à Bâle. C'est là qu'il allait passer les dernières années de sa vie et publier son commentaire du Nouveau Testament. L'étude des Évangiles devait lui être salutaire. On s'aperçoit que le Christianisme l'attire de plus en plus. Par malheur, son éducation l'a placé hors de la vérité et il ne parvient jamais à voir que du dehors la religion de Jésus-Christ sans pénétrer au dedans; il oscille toujours entre le rationalisme et la simplicité de la foi. Dans son *Introduction au Nouveau Testament*[2], il nie l'authenticité de la seconde Épître de S. Pierre, il hésite sur la seconde Épître aux Thessaloniciens, sur celle aux Éphésiens, sur les Épîtres pastorales, celle de S. Jacques, la première de S. Pierre et même sur l'Évangile de S. Jean. Dans son *Manuel exé-*

[1] *Theodor, oder des Zweiflers Weiche*, 2 in-8°, 1822; 2e édit., 1828.

[2] *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die canonischen Bücher des Neuen Testaments*, 1826.

gétique du Nouveau Testament[1], il n'admet les mythes que pour les commencements et la fin de l'histoire du Sauveur, il répudie ainsi Strauss, qui avait déjà publié sa *Vie de Jésus*, quand parut le commentaire sur les Évangiles; mais il est indécis, incertain sur les points les plus graves et il condamne avec dureté les exégètes qui cherchent à mettre en harmonie le récit des quatre Évangiles, en les accusant d'étroitesse d'esprit et même de manque de droiture. En résumé, il n'arrive qu'à des résultats négatifs et, d'après son propre aveu, le fruit de la critique évangélique, c'est l'ignorance et l'impuissance. Telle est la triste conclusion à laquelle aboutit cette âme, pour laquelle on ne peut s'empêcher d'éprouver de la sympathie, parce qu'elle chercha la vérité, mais sans réussir à la trouver. Le père de la critique interne, et l'on peut dire aussi du mythisme, ne put jamais briser complètement les premiers liens de l'erreur et il en souffrit toute sa vie, car on a trouvé après sa mort, dans ses papiers, ces vers pleins de découragement :

J'ai semé la semence,
Mais où est maintenant la moisson jaunissante?
Qu'il est rare que l'on comprenne
Et que l'on applique bien ce que l'on a appris!
J'ai vécu dans un temps troublé,
L'unité de foi était rompue.
Je me suis jeté dans la mêlée;
Vainement; je n'ai pas fait cesser le combat[2].

[1] *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Neuen Testament*, 3 in-8°, Berlin, 1835-1848. On peut voir sur ce travail, sur lequel nous n'avons pas à nous étendre ici, F. Lichtenberger, *Histoire des idées religieuses en Allemagne*, t. II, p. 59-62.

[2] Vers trouvés dans ses papiers manuscrits, Herzog, *Real-En-*

Hélas! non seulement il n'avait pas fait cesser le combat par ses derniers écrits, mais, par ses premières publications, il avait puissamment contribué à le rendre plus violent que jamais et Strauss, celui des incrédules qui, dans notre siècle, a fait le plus de mal aux Saintes Écritures, ne fut que son émule et son imitateur, en étendant aux Évangiles les théories qu'il avait appliquées lui-même au Pentateuque.

cyklopädie, t. XVIII, 1864, p. 73. — L'application du mythe à l'Ancien Testament a été combattue en Allemagne par un grand nombre de savants, énumérés dans Bleek, *Einleitung*, 4e édit., p. 22.



46. — Le docteur Strauss.

CHAPITRE VI.

DAVID STRAUSS ET L'INTERPRÉTATION MYTHIQUE DU NOUVEAU TESTAMENT.

David-Frédéric Strauss, le plus fameux champion du mythisme biblique, était né à Ludwigsbourg en Wurtemberg, le 27 juin 1808; il y est mort le 8 février 1874[1]. C'est le théologien critique le plus célèbre de notre siècle; au delà du Rhin, on l'a souvent appelé « l'Antéchrist[2]. » Le talent ne lui a pas manqué, mais si son nom a retenti en tous lieux, c'est bien moins à cause de son mérite littéraire, à peu près nul dans l'ouvrage qui a créé sa réputation néfaste, qu'à cause de la hardiesse de ses négations et de l'audace sans limites de son impiété. Il en est trop souvent des critiques comme des conquérants; plus ils font de ravages, plus aussi ils font de bruit. Fils d'un petit négociant peu habile en affaires, mais piétiste intolérant, le jeune David n'eut guère de sympathie ni d'affection pour l'auteur de ses jours. Un

[1] Voir, Figure 46, le portrait de Strauss, d'après sa photographie.

[2] A. Hausrath, *D. Frd. Strauss*, 2 in-8°, Heidelberg, 1876-1878, t. I, p. 16.

lied d'une gracieuse simplicité, composé dans sa jeunesse, garde le souvenir de la maison paternelle :

O tilleul, ô tilleul odorant,
Vous êtes pour moi comme un rêve d'enfance,
De cette enfance où je vous retrouve toujours.
Comme j'aime passionnément le tilleul !
La maison de mon père était placée
A l'ombre d'un tilleul[1].

S'il aima le tilleul paternel et les souvenirs qu'il lui rappelait, ce fut cependant sa mère qui plus tard lui fut chère par-dessus tout; il lui consacra en 1858, lorsqu'elle n'était plus, son opuscule : *A la mémoire de ma mère,* écrit pour le jour de la confirmation de sa propre fille et pour ses petits-enfants. Il y dit en parlant de ses années d'université :

Au commencement, c'est mon père qui m'écrit, et ma mère ne fait qu'ajouter à ses lettres des post-scriptum plus ou moins étendus; mais avec les années les choses changent peu à peu, et c'est ma mère qui devient la principale correspondante. La mère et le fils se rapprochaient d'une manière toujours plus intime; en suivant mon propre développement et plus tard mes luttes, elle recommençait, pour ainsi dire, sa propre éducation... Le moyen qu'elle employait pour maîtriser son cœur dans tous les chagrins et dans tous les mécomptes, c'était une activité ininterrompue dans l'accomplissement du devoir,

[1] *Die Linde*, dans Ed. Zeller, *D. Frd. Strauss in seinem Leben und seinen Schriften,* in-8°, Bonn, 1874, p. 14. Sur le père de Strauss, voir ce qu'en dit Strauss lui-même, *Essais d'histoire religieuse,* trad. Ritter, in-8°, Paris, in-8°, 1872, p. 173-174, 181-182.

jointe à une foi inébranlable en une Providence sage et bonne, qui, à condition que l'homme s'y emploie dans la mesure de ses forces, fera tourner en définitive toutes choses au bien. C'était là au fond toute sa religion, une religion d'activité consciencieuse et de foi confiante. A cet égard aussi, mon père était bien différent. Une telle religion ne lui suffisait pas, parce que lui-même ne suffisait pas à une telle religion. Il savait si bien ce qu'il laissait à désirer dans l'accomplissement du devoir qu'il lui fallait absolument quelque chose pour remplir cette lacune. C'était la mort rédemptrice du Christ, en la vertu expiatoire de laquelle il se confiait. Croire une fois pour toutes avec une inébranlable fermeté lui était plus facile que de recommencer chaque jour la lutte contre ses penchants et ses passions. Ma mère s'égayait du gros bagage domestique qu'il traînait derrière lui, tandis que sa foi, à elle, était si succincte et si simple. Tandis que mon père se perdait en sombres spéculations sur la nature divine du Christ, sur le mystère de sainteté caché dans son nom, sur la vertu expiatoire de son sang, ma mère voyait simplement en lui un être sage, envoyé de Dieu, un homme vertueux[1].

Ainsi, c'est au foyer domestique, dans le sein de sa famille, que nous découvrons les premiers germes de l'incrédulité de Strauss. Ils sont semés inconsciemment dans sa jeune âme, au spectacle de ces deux vies si différentes d'un père croyant sans vertus et d'une mère vertueuse sans croyances. Toutefois ces germes ne devaient se développer que dans la suite du temps. Pendant ses années d'étude, Strauss pécha d'abord par excès de crédulité. L'école romantique était encore dans

[1] *Ma mère,* dans les *Essais d'histoire religieuse*, p. 187.

tout son éclat en Allemagne. La jeunesse des universités avait le culte du moyen âge, comme de Schiller et de Goethe. Novalis chantait alors des *lieder* en l'honneur de la Vierge Marie; Tieck peignait dans *Octavianus* et dans *Genovefa* la foi ardente du vieux temps de la chevalerie; Amédée Hoffmann faisait revivre dans *Bruder Medardus* l'ancienne église catholique et les terreurs qu'inspirait le diable aux Germains d'autrefois[1]. Les jeunes gens s'enivraient de ces souvenirs et Strauss plus que personne. On formait partout des associations en l'honneur du moyen âge, de son art, de sa poésie, de sa mystique. Tubingue avait son conventicule romantique et le jeune David en était l'âme. On s'y nourrissait surtout de Tieck. Ses goûts poétiques et mystiques jetèrent l'étudiant souabe dans la lecture de Jacob Böhme, le théosophe: « J'avais jusqu'alors, par suite de mon éducation religieuse, a raconté Strauss lui-même, cru avec une simplicité d'enfant à la Bible comme à la parole de Dieu; j'accordai maintenant aux aphorismes de Jacob Böhme une foi surnaturelle aussi vive que l'ait fait aucun croyant aux prophètes et aux Apôtres; que dis-je? sa science me semblait parfois plus profonde, le caractère d'une révélation immédiate me paraissait en lui plus évident que dans la Bible même[2]. »

Strauss ne se borna pas aux livres de théosophie. Il y avait alors en Allemagne comme une épidémie de magnétisme, provoquée par la philosophie de la nature de

[1] A. Hausrath, *D. F. Strauss*, t. I, p. 20.
[2] *Friedl. Blätter*, 12; A. Hausrath, *D. F. Strauss*, t. I, p. 23.

Schelling, enseignant que la frontière entre la vie consciente et inconsciente ne saurait être déterminée. On ne parlait partout que de somnambules, de voyants, de songes, de pressentiments, de la pile de Volta, de galvanisme, de phénomènes magnétiques, du baquet de Mesmer. L'Académie de Munich avait fait de Mesmer un de ses membres. Eschenmayer, un professeur de Tubingue, était le prophète de la magie nouvelle, comme on l'appelait. Kerner avait écrit son *Histoire de deux somnambules* (1824) qu'on lisait avec passion. Tout cela justifiait les théories de Schelling en montrant que les limites entre le monde visible et le monde invisible sont réellement indécises.

Le jeune Strauss n'échappa point à la contagion. Il a raconté comment, brûlant d'envie de voir une sorcière, il était parti de Tubingue, un beau jour de février, par un froid violent, pour aller avec quelques camarades, à plusieurs lieues de là, voir une devineresse de passage. En route, un des jeunes voyageurs eut les mains gelées et perdit connaissance. On eut beau faire, on ne put le guérir. Il fallut s'arrêter et le coucher. Point de médecin pour lui donner les soins nécessaires. Mais il y avait heureusement un berger :

Un berger, habile en l'art des cures merveilleuses, comme cela promettait, dans notre état présent d'esprit! Le berger vint; c'était un homme d'âge mûr, de taille moyenne, avec un visage intelligent et honnête. A notre demande s'il pourrait remettre notre ami sur pied, pour qu'il fût en état de continuer la route avec nous, il répondit en souriant : Il sera bientôt le plus frais et le mieux portant. Il prit aussitôt les

mains du malade sous la couverture, les frotta à plusieurs reprises avec les doigts, en murmurant quelques paroles et les remit ensuite sous la couverture. Qu'on en pense ce qu'on voudra, ce qui est certain, c'est que tout au plus cinq minutes après, notre ami se leva, regarda tout autour remis et bien dispos et assura que pendant les manipulations du berger il avait eu le sentiment comme si la douleur sortait de ses mains par l'efficacité de la friction, et non seulement de ses mains mais de tout son corps. Remplis d'enthousiasme, nous nous mîmes à boire avec le malade si promptement guéri, ayant au milieu de nous le berger qui nous gagna complètement par ses discours nourris et par ses idées pleines de bon sens, au point qu'en le quittant, je lui offris avec un respect à demi superstitieux une cravate de soie que je portais au cou et qui m'aurait été très utile pour la suite du voyage, par un si grand froid[1].

Le souvenir de cette cravate de soie tant regrettée dut revenir souvent à la mémoire de Strauss, pendant qu'il écrivait la *Vie de Jésus*, et il s'imagina sans doute que les auteurs des Évangiles, racontant des miracles, n'étaient que des gens crédules tel qu'il l'était alors.

A la même époque, on parlait beaucoup à Tubingue de la somnambule que Justinus Kerner, « le mage de Weinsperg, » a rendu célèbre sous le nom de *Voyante de Prévorst*[2]. On racontait d'elle les choses les plus extraordinaires. Strauss alla la visiter. « Nous ne pûmes

[1] *Friedl. Blätter,* 14 ; A. Hausrath, *D. F. Strauss,* t. I, p. 25-26.
[2] Sur la Voyante de Prévorst, on peut voir ce qu'en a dit Strauss dans *Justinus Kerner* (*Essais d'histoire religieuse*, trad. Ritter, p 307-308).

douter, a-t-il dit plus tard, en décrivant ce qu'il avait vu, que nous n'eussions véritablement devant nous une Voyante, qui vivait en communication avec un monde supérieur. » Hélas ! elle lui fit une prédiction qui ne se réalisa point.

Bientôt, continue Strauss, Kerner se prépara à me mettre en rapport magnétique avec elle. Je ne me souviens pas d'un autre moment pareil dans ma vie. Fermement convaincu que, dès que je mettrais ma main dans la sienne, toutes mes pensées, tout mon être seraient à nu devant elle, sans pouvoir rien retenir, rien dérober, si j'avais en moi quelque chose à cacher; lorsque je lui donnai la main, j'éprouvai l'impression d'un homme qui sentirait le plancher disparaître sous ses pieds et qui s'enfoncerait dans le vide. Du reste je supportai bien l'épreuve : elle fit l'éloge de ma foi et j'ai souvent raillé depuis Kerner à qui la Voyante avait répondu, quand il lui avait demandé quel était le trait caractéristique de ma foi : « C'est qu'il ne pourra jamais la perdre[1]. »

Si Strauss se moqua depuis de la réponse de la somnambule, il ne s'en moqua point alors; non seulement il crut, mais il se fit l'apôtre du mage de Weinsberg et de sa Voyante. « Je rencontrai Strauss, a écrit son ami Vischer, quand il revenait de sa première visite chez Kerner;... il était comme électrisé, il n'aspirait qu'à jouir des visions crépusculaires des esprits; s'il croyait remarquer dans une discussion la plus légère trace de

[1] *Friedl. Blätter*, 16; Hausrath, *D. F. Strauss*, t. I, p. 28.

rationalisme..., il contredisait avec véhémence et traitait de païen et de Turc quiconque refusait de le suivre dans son jardin enchanté[1]. » Le miracle lui était alors si peu antipathique qu'il croyait vivre constamment dans le surnaturel[2]. Mais gare à la réaction! Quand elle éclatera, il sera d'autant plus hostile à toute espèce de prodige qu'il rougira d'avoir été dupe d'un berger et d'une somnambule. Comme Paulus abhorrait les visions fantastiques dont son père avait été la victime et comme ce souvenir lui inspirait une vive répulsion pour tout ce qui sortait du domaine naturel, de même Strauss éprouvera le plus profond éloignement pour tout ce qui lui rappellera la crédulité de sa jeunesse.

Ce qui commença à changer les tendances mystiques du jeune David, ce fut l'étude de la *Dialectique* de Schleiermacher. Quand il arriva, en 1825, à Tubingue, pour faire ses cours de théologie, les professeurs de l'Université combattaient vivement Schleiermacher, et l'esprit de contradiction portait les élèves à lire les écrits censurés par leurs maîtres. Schleiermacher était le théologien de l'école romantique comme Schelling en était le philosophe. Dans son état d'esprit, Strauss devait donc être attiré vers lui. Christian Baur, le futur fondateur de l'école de Tubingue, que le jeune Souabe avait déjà eu pour professeur au petit séminaire de Blaubeuren, lui signalait maintenant, dans ses leçons, des analogies entre le Christianisme des gnostiques et

[1] Vischer, *Kritische Gänge*, t. I, p. 94 ; Hausrath, *D. Fr. Strauss*, t. I, p. 29.
[2] Hausrath, *D. Frd. Strauss*, t. I, p. 29.

celui du théologien novateur : nouvelle raison de lire et d'étudier Schleiermacher. Strauss s'y porta donc avec ardeur et il y rencontra l'écueil de sa foi. Racontant lui-même ses premières années à Tubingue, il dit :

Nous lûmes Kant et l'âpreté de la pomme dans laquelle nous mordions nous fit faire la grimace. Nous lûmes Jacobi : c'était un fruit plus doux au palais, et nous pensâmes que si c'était là de la philosophie, nous pourrions y arriver. Nous lûmes Schelling, et l'on sait que celui qui a le talent d'enflammer les jeunes esprits, et surtout de jeunes esprits élevés comme nous l'avions été, celui-là devient leur maître. Schelling était donc alors notre héros... Plus tard le brouillard mystique de cette philosophie disparut sous les rayons du soleil levant de Schleiermacher... S'il y a des livres qui se rapprochent pour l'esprit et pour le ton des œuvres de Schelling..., ce sont bien les ouvrages de Schleiermacher, où, jeune enthousiaste, le thyrse en main, il cherchait à rendre à un monde devenu athée le Dieu qui se donne à connaître au cœur dans une mystique union, et montrait aux hommes, dans une perspective lointaine et indéfinie, mais d'autant plus enchanteresse, le Christ qu'ils avaient rejeté. Chez Schleiermacher, Dieu n'avait été restauré qu'en perdant sa personnalité, de même que Christ, pour remonter sur le trône, avait dû renoncer à toute sorte de prérogatives surnaturelles[1].

Le Christ du théologien de Berlin est en effet un Christ idéal, et la lecture de Schleiermacher fit perdre

[1] *Essais d'histoire religieuse*, trad. Ritter, p. 225-226, 248-249.

ainsi à Strauss la foi au Christ historique, car il s'aperçut que ce n'était que par une inconséquence qu'on pouvait identifier avec le Jésus historique de Nazareth ce Jésus idéal qui se confondait avec l'idéal religieux de l'humanité. L'œuvre d'incrédulité ainsi commencée fut achevée par l'étude de Hegel. L'engouement qu'inspirait aux jeunes gens le philosophe panthéiste touchait à la folie. Ce qui fut dit à l'occasion de sa mort dépasse l'imagination. Marheinecke et Foster annoncèrent sur sa tombe que les élèves du grand homme rempliraient leur mission et prêcheraient sa doctrine dans tout l'univers. On le compara à Alexandre le Grand et même à Jésus-Christ. Göschel, dans le livre qu'il consacra à *Hegel et son temps*[1], soutint que l'hégélianisme est le véritable Christianisme, le Christianisme parvenu à la connaissance de soi-même, plus parfait que celui de Jésus. D'autres hégéliens ont considéré leur maître comme un second Messie, dont le premier n'avait été que le précurseur. Ils ont écrit, Eschenmeyer entre autres, que l'idée logique, confuse dans Dieu le père, commença à se débrouiller dans le Christ, et que c'est dans Hegel, inspiré par le Saint-Esprit ou le Saint-Esprit lui-même, qu'elle était parvenue à la conscience d'elle-même! D'autres disciples, comme Michelet de Berlin, voyaient au contraire dans Hegel le puissant génie qui mettait fin au règne du Christianisme. Mais tous, à l'école du chef du panthéisme, arrivaient ainsi, sous une forme ou sous

1 Berlin, 1832.

une autre, à perdre la foi[1]. Strauss fut un des plus ardents à se pénétrer de ses doctrines. Il lut tout d'abord avec ses amis la *Phénoménologie* et il nous a conservé les impressions que produisit sur lui cette lecture :

Ce livre est, on peut le dire, l'*alpha* et l'*oméga* de l'œuvre de Hegel. C'est là que, montant sur un navire construit de ses propres mains, il est parti pour faire le tour du monde. Plus tard, sa direction a peut-être été plus sûre, mais il a navigué sur de moins vastes mers. Tous les écrits et tous les cours postérieurs de Hegel, sa Logique, sa Philosophie du droit, sa Philosophie de la religion, son Esthétique, son Histoire de la philosophie et sa Philosophie de l'histoire, ne sont que des extraits de la *Phénoménologie*, dont les étonnantes richesses ne se retrouvent dans l'*Encyclopédie* que d'une façon fort incomplète et sous une forme bien moins heureuse... Au point où nous étions arrivés, aucune lecture ne pouvait nous rendre de plus grands services que celle de la *Phénoménologie*. Pendant que l'intelligence y était dressée à la discipline la plus sévère, l'esprit y puisait d'immenses pressentiments; l'imagination y entrevoyait toutes sortes de surprises. L'histoire du monde s'éclairait à nos yeux d'un nouveau jour : l'art, la religion, sous leurs formes les plus diverses, trouvaient leur place dans l'enchaînement général, et nous reconnaissions partout les formes infinies d'un principe qui, produisant et détruisant tour à tour, se manifestait par cela même comme la puissance universelle... Chacun étudiait d'avance pour son propre compte le paragraphe qui devait être, dans la prochaine conférence, lu à haute

[1] Voir E. Schérer, *Revue des deux mondes*, 15 février 1861, p. 814 et suiv.

voix et discuté... Nous avions de rudes efforts à faire pour arriver à tout saisir... La communauté des efforts retrempait le courage de chacun ; le choc des diverses opinions sur le sens des pages discutées produisait la lumière, et ainsi nous avancions lentement mais sûrement[1].

Strauss avait si bien avancé qu'il ne lui restait plus rien, ni de la foi de son enfance, ni de son mysticisme et de sa crédulité[2]. Il n'en avait pas moins concouru en 1828 pour un prix proposé par la Faculté catholique. Le sujet était la résurrection de la chair. « Je prouvai avec une pleine conviction, d'après l'exégèse et la philosophie naturelle, écrivait-il à son ami Vischer, la résurrection des morts, mais quand j'achevai ma dernière phrase, il était clair pour moi, qu'il n'y avait pas un mot de vrai[3]. » Il présenta néanmoins sa dissertation et il eut le prix *ex æquo* avec un étudiant catholique. En 1831, il voulut même en faire le sujet de sa thèse de doctorat, mais on ne put la retrouver dans les archives. Il avait terminé ses études théologiques pendant l'automne de 1830 et il avait remporté le double prix de prédication et de catéchèse[4]. C'est à ce moment qu'il fut nommé vicaire de Kleiningersheim, près de Ludwigsburg. Il ne croyait plus, mais il n'enseignait pas moins, comme il avait présenté son travail sur la résurrection, quoiqu'il n'y crût point. A son ami Christian Märklin.

[1] *Essais d'histoire religieuse*, p. 254-256.
[2] Hausrath, *D. F. Strauss*, t. I, p. 48.
[3] Hausrath, *D. F. Strauss*, t. I, p. 46.
[4] Ed. Zeller, *D. Frd. Strauss*, p. 28.

hégélien comme lui, devenu vicaire comme lui, mais éprouvant des remords de conscience à prêcher en chaire des dogmes qu'il n'admettait pas, il répondait :

C'est le développement de la théologie qui nous a amenés dans cette étrange situation ; il n'a pas dépendu de nous d'y échapper. Et maintenant quel remède? Quitter notre position ecclésiastique paraîtrait le moyen le plus simple, mais serait-ce aussi le plus raisonnable et le plus sage? Ce serait faire comme un prince qui se refuserait à gouverner son pays, parce qu'il ne pourrait pas y introduire le droit naturel ; ce serait dans la vie se tenir sur le terrain de l'absolu et de l'idéal, et non sur celui de l'expérience et de l'histoire[1].

Ces raisonnements ne réussissaient pas à calmer les scrupules et les inquiétudes de Märklin, mais ils satisfaisaient Strauss. Le système hégélien de l'identité des contraires mettait sa conscience en paix. D'après Hegel, « la religion chrétienne et la philosophie ont le même contenu, seulement la première sous la forme de l'image, la seconde sous la forme de l'idée. » On enseigne la religion au public « sous la forme de l'image, » et on l'interprète pour son propre compte « sous la forme de l'idée[2]. » Strauss prêchait et catéchisait du reste avec succès, pendant qu'il continuait l'étude de Schleiermacher et de la *Phénoménologie* de Hegel. Il se rendit en octobre 1831 à Berlin, pour y faire la connaissance de

[1] Strauss, *Essais d'hist. relig.*, p. 327-328. Voir p. 328-336, la suite des difficultés de Märklin et les réponses de Strauss.
[2] Strauss, *Essais d'histoire religieuse*, p. 325, 328.

ces deux personnages, et c'est là que son esprit acheva de prendre sa direction définitive[1]. Il étudia les leçons de Schleiermacher sur la vie du Sauveur, dans les notes qu'avaient prises les auditeurs de son cours, et l'idée d'écrire lui-même une *Vie de Jésus* commença dès lors à germer dans son esprit[2]. Il était arrivé à l'heure décisive de sa carrière.

Un problème tourmentait en ce moment son esprit. Il acceptait les données de Hegel sur les rapports entre la théologie et la philosophie, mais il ne voyait point d'une manière propre à le satisfaire comment les faits historiques consignés dans les Évangiles devaient s'interpréter d'après son système philosophique. Dieu s'incarne dans l'homme, voilà ce qu'explique très bien Hegel; mais s'est-il incarné dans un homme individuel, dans Jésus de Nazareth, comme il s'incarne dans l'humanité? Cette incarnation que décrit saint Jean n'est-elle pas une forme symbolique de la vérité, non la vérité elle-même? Hegel n'avait pas tranché la question. Ce fut en cherchant à la résoudre que s'élabora confusément dans le cerveau de Strauss un nouveau système, destiné à montrer comment les faits bibliques étaient devenus peu à peu des dogmes, par voie d'évolution; comment ces dogmes avaient été ruinés par la critique et comment ils pouvaient être relevés par la philosophie qui saurait leur donner leur sens véritable. L'histoire de Jésus-Christ étant le fait principal contenu dans l'Écriture, c'é-

[1] Ed. Zeller, *D. Fr. Strauss*, p. 26.

[2] Ed. Zeller, *D. Fr. Strauss*, p. 27. — Voir le jugement de Strauss sur Schleiermacher dans les *Essais d'histoire religieuse*, p. 143-145.

tait par la critique de cette histoire que l'œuvre devait naturellement commencer. A son retour de Berlin, pendant l'été de 1832, Strauss devint répétiteur à l'université de Tubingue. Il commença à y enseigner, avec un succès éclatant, la philosophie de Hegel[1]. En même temps qu'il professait, il composait son grand ouvrage de la *Vie de Jésus*. Ses idées étaient arrêtées. Il y travailla avec une telle ardeur qu'un an après avoir entrepris les travaux préparatoires il avait écrit les quatorze cents pages d'impression qui le composent et achevé le tout, à l'exception de la conclusion[2]. Le premier volume parut pendant l'été, le second pendant l'automne de 1835[3].

Cette date de 1835 est une date capitale dans l'histoire du rationalisme biblique. Jamais publication littéraire n'a fait plus de bruit que la *Vie de Jésus*, par le scandale qu'elle produisit dans l'Allemagne entière et par les sentiments d'indignation qu'elle souleva chez les âmes chrétiennes, dont la foi était cruellement blessée. Les *Fragments d'un Inconnu* eux-mêmes n'avaient pas suscité une telle tempête. Reimarus ne raisonnait point froidement comme Strauss. Aucun ennemi de la Bible n'avait avant lui montré tant d'audace et tant d'impudeur. La Bible, qui depuis Luther était tout pour les protestants, n'était plus rien pour lui. A ses yeux, les

[1] Ed. Zeller, *D. Fr. Strauss*, p. 29-31. Zeller était alors élève de Strauss.

[2] Ed. Zeller, *D. Fr. Strauss*, p. 31.

[3] *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, 2 in-8°. Tubingue, t. I, 1835 ; t. II, portant la date de 1836. — Seconde édition, 1837 ; troisième, 1838-1839 ; enfin quatrième, 1840.

Évangiles qui, pour tous les fidèles contiennent la parole de vie, ne sont plus qu'une collection de mythes, c'est-à-dire de fables. On a beau dire, Jésus-Christ tient encore aujourd'hui, au XIXe siècle, une telle place dans le monde que les blasphèmes de Strauss produisirent sur la multitude des âmes une impression plus profonde et plus douloureuse que les plus graves événements politiques. Chacun se sentit personnellement atteint dans ses affections les plus chères. Depuis quelques années, on avait bien soutenu qu'il y avait des mythes dans la Bible, mais personne n'avait encore osé submerger les Évangiles tout entiers dans l'océan des fables; les théologiens de profession s'étaient seuls occupés des attaques de Bauer, de Vater ou de de Wette, mais jusque dans le moindre hameau où se parle la langue allemande arriva l'écho de ces négations impies, d'après lesquelles nous ne savons rien de la vie de notre Sauveur Jésus.

On avait émis auparavant, il est vrai, quelques doutes plus ou moins explicites sur l'authenticité des Évangiles; le surintendant E. F. Vogel, par exemple, dès 1801, avait attaqué saint Jean comme étant en contradiction avec les trois synoptiques[1]; en 1820, un surintendant général de Gotha, Bretschneider, avait accumulé à son tour des *probabilia* contre l'authenticité du dernier Évangile et contre tous les autres écrits du Nouveau Testament attribués à saint Jean[2]; mais ces

[1] E. F. Vogel, *Der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht*, 1801.

[2] *Probabilia de Evangelii et Epistolarum Joannis Apostoli indole et origine*, 1820. Cf. Hausrath, *Strauss*, t. I, p. 96-97. C.-Th.

premiers corps n'avaient été que comme des coups d'épée dans l'eau. On croyait encore universellement à l'origine apostolique des biographies canoniques du Sauveur et la vie du fondateur du Christianisme reposait ainsi sur une base historique solide. Strauss, en ébranlant ce fondement, renversait tout l'édifice chrétien : il ne laissait rien debout de ce qu'avait conservé jusqu'alors la théologie protestante[1]. C'était l'hégélien qui tuait le luthérien. Aucun des quatre Évangiles n'est la parole de Dieu[2]. Et ce qui devait le plus irriter contre Strauss ses coreligionnaires, c'est qu'il avait la prétention d'appliquer simplement et logiquement les principes de la Réforme. Il écrivait plus tard :

Le principe d'où est sorti le protestantisme, c'est la libre conviction de l'individu, la ferme volonté de ne se rien faire accroire et de n'admettre comme articles de foi que les suggestions et les résultats de la vie intérieure. Luther

Bretschneider et ses imitateurs ont été réfutés par un grand nombre de théologiens dont on peut voir la liste dans Chassay, *Défense du Christianisme historique*, 3 in-12, Paris, 1851, t. III, p. 412-415.

[1] L'Évangile de S. Jean fut défendu avec tant de force contre Strauss par plusieurs savants, qu'il n'osa plus en nier carrément l'authenticité en 1838. « *Le Commentaire* de de Wette et la *Vie de Jésus-Christ* de Neander à la main, dit-il dans la *Préface* de sa 3e édition, trad. Littré, t. I, p. 12, j'ai recommencé l'examen du quatrième Évangile ; et cette étude renouvelée a ébranlé dans mon esprit la valeur des doutes que j'avais conçus contre l'authenticité de cet Évangile et la créance qu'il mérite... Ce n'est pas que je sois convaincu que le quatrième Évangile est authentique, mais je ne suis plus autant convaincu qu'il ne l'est pas. » Strauss est revenu dans la suite sur cet aveu, qui ruinait son système.

[2] D. Strauss, *Vie de Jésus*, Introd., § XIII, t. I, p. 75 et suiv.

croyait au texte, et à la lettre tout entière du texte, s'il le fallait, non parce que l'Église le lui commandait, mais parce que son instinct personnel du vrai, dans lequel il voyait le témoignage du Saint-Esprit, lui assurait la vérité et la divinité du contenu de l'Écriture. Le protestant ne doit donc sa foi à l'Écriture qu'autant que sa conviction personnelle et son sens intérieur, armés aujourd'hui de bien autres ressources, lui donnent la certitude que les récits de l'Écriture sont dignes de foi et ses doctrines conformes à la raison [1].

Devant de telles déclarations, les théologiens ne pouvaient pas être moins émus que les simples fidèles. « Pendant plusieurs années, presque toute la littérature théologique de l'Allemagne s'occupa exclusivement de la *Vie de Jésus* [2]. » Elle eut du reste ses admirateurs comme ses adversaires. Il s'est trouvé des hommes au delà du Rhin pour proclamer l'œuvre de Strauss « une illumination de génie, une révélation nouvelle [3]. » Elle méritait, en effet, les applaudissements des incrédules et les anathèmes des croyants. L'auteur était un vrai révolutionnaire, rompant en visière à tout le passé et transportant dans le domaine de la théologie la théorie de la négation et du néant. Tous les chrétiens, depuis le commencement, ont vu dans les Évangiles une histoire véridique, contenant des faits surnaturels; les rationalistes sont venus et ils en ont éliminé le miracle,

[1] *Essais d'histoire religieuse*, p. 137.
[2] Ed. Zeller, *D. F. Strauss*, p. 40.
[3] R. Gottschall, *David Strauss*, dans ses *Porträts und Studien*, t. VI, 1876, p. 56.

en prétendant néanmoins sauvegarder le caractère historique du Nouveau Testament ; Strauss vient à son tour, il soutient que les rationalistes ont fait fausse route, non moins que les « supernaturalistes » ou partisans du merveilleux; il chasse du récit sacré, non seulement le miracle, mais aussi, si l'on peut dire, l'histoire. On s'amusait à chercher des explications naturelles et puériles des prodiges du Sauveur. Peine perdue, dit Strauss. On se demandait aussi alors quelle avait pu être l'origine des Évangiles. A quoi bon? réplique le jeune théologien. La première question à poser, c'est une question radicale, savoir si nos quatre Évangiles sont dignes de foi. Que nous importe tout le reste, si ce ne sont pas des documents historiques, qui méritent confiance? Il faut donc avant tout examiner leur crédibilité. Ainsi l'authenticité des premiers écrits du Nouveau Testament, jusqu'alors acceptée même par les rationalistes, est audacieusement niée par David Strauss.

Comment fut-il amené à rejeter ainsi l'authenticité des Évangiles? Ce ne fut pas par des raisons critiques, mais par des raisons *a priori*, des raisons philosophiques; il est à propos de le remarquer. Il condamne saint Matthieu, saint Marc, saint Luc et saint Jean, parce qu'il est hégélien. Ces écrivains sacrés rapportent des faits surnaturels et un hégélien comme lui ne peut croire au miracle. D'autres y ont cru avant lui, mais ils sont pour les nouveaux panthéistes un objet de mépris et de dédain. Plusieurs n'y croient plus comme lui, mais leurs explications sont incapables de le satisfaire.

Quand je me mis à la composition de mon livre — la *Vie de Jésus,* — j'avais devant moi deux ou plutôt trois vues opposées sur l'histoire évangélique, et notamment sur ses parties miraculeuses, de tout temps les plus importantes pour la dogmatique. Les uns prenaient les récits selon leur sens évident, comme des relations de faits surnaturels qu'ils tenaient pour réellement accomplis. Je ne pus imposer à mon esprit une telle foi. — Les autres disaient : « Ces histoires sont vraies, mais tout s'est passé naturellement, et les narrateurs n'ont fait que laisser de côté des transitions, des détails, des circonstances accessoires, qu'ils supposaient aller de soi, et ce sont ces omissions qui créent l'apparence du miracle. » Je ne pus me résoudre à une si violente interprétation des récits bibliques. — Une troisième opinion, moins en vue, donnait tantôt les faits, tantôt les récits pour artifices et fantasmagories d'imposteurs : un tel soupçon me répugna. — Que faire donc pour trouver une issue? Je considérai les récits sacrés des religions antiques que personne ne songe plus à prendre au sens surnaturel avec Hérodote, ni à expliquer naturellement avec Évhémère, ni à donner pour impostures ou jeu du diable avec le zèle emporté des Pères de l'Église, mais que l'on accepte, au contraire, comme légendes nées sans intention ni malice de la pieuse imagination des peuples et de leurs poètes. Je considérai de même les récits miraculeux de l'histoire évangélique, ou du moins la plupart d'entre eux, comme produits de la fiction naïve des premiers âges du Christianisme[1].

Le Dr Strauss veut donc rendre compte du merveilleux des Évangiles par le mythe, et appliquer au Nou-

[1] D. F. Strauss, *Essais d'histoire religieuse*, p. 146-147.

veau Testament la théorie que de Wette avait déjà appliquée à l'Ancien. Tout son ouvrage se résume en deux points : les Évangiles ne sont pas authentiques, parce qu'ils sont remplis de contradictions et de récits miraculeux, c'est-à-dire incroyables; ces récits miraculeux, ne sont pas des faits historiques, mais des mythes. En conséquence, il emploie tous ses efforts à relever les contradictions, c'est-à-dire les divergences des quatre Évangélistes, et à persuader que les miracles du Sauveur ne sont que des mythes inventés après coup.

D'après lui, ceux qu'on appelle en Allemagne les « supernaturalistes, » c'est-à-dire les croyants ont tort de prendre au pied de la lettre les miracles des Évangiles; ceux qu'il nomme les rationalistes, c'est-à-dire les partisans de l'explication naturelle du merveilleux biblique ont également tort de les réduire aux proportions de simples faits naturels[1]. Pour les réfuter tous, il prend donc l'histoire évangélique depuis le commencement jusqu'à la fin, il la passe tout entière au crible de sa critique et, en dernière analyse, il prétend qu'il ne reste à peu près aucun élément historique dans la vie de Notre-Seigneur, telle que nous la raconte le Nouveau Testament. Miracles de la naissance du Sauveur et de son enfance, Épiphanie, guérisons surnaturelles, Résurrection, Ascension, discours même du Maître dans l'Évangile de saint Jean, tout s'évanouit et disparaît. Son criterium étant la négation du surnaturel, tout ce

[1] *Vie de Jésus*, Préface de la 1re édition, trad. Littré, 3e édit., p. 2.

qui est surnaturel ou bien le suppose de près ou de loin n'est pas historique, puisque le surnaturel n'existe pas.

Mais si tous ces récits ne sont pas historiques, que sont-ils donc? Des mythes. Assurément, répond Strauss, ces récits n'ont pas une source historique; ce ne sont pas néanmoins des fables et des fictions, inventées à plaisir, par un poète ou un romancier; ils sont l'œuvre anonyme et inconsciente de la multitude, c'est-à-dire des églises naissantes au sein desquelles ils sont éclos. De nombreuses légendes se formèrent de bonne heure parmi les premiers chrétiens sur la personne et la vie du Christ. Quoique ces légendes fussent des créations spontanées, elles avaient toutes néanmoins un caractère commun; elles étaient comme l'incarnation des croyances nouvelles, elles exprimaient, sans que leurs auteurs eux-mêmes se doutassent de l'œuvre qu'ils élaboraient avec tant d'art, leurs tendances, leurs conceptions, leurs dogmes; en un mot, ce n'étaient point de simples légendes, c'étaient des « mythes, » c'est-à-dire des légendes sous l'enveloppe desquelles se cachaient des idées philosophiques et théologiques. Les rédacteurs des Évangiles trouvèrent ces mythes tout faits; ils les empruntèrent de bonne foi à la tradition orale, et ils les racontèrent avec la conviction qu'ils étaient l'expression de la vérité, des événements réels et authentiques[1]. C'est ainsi que les écrivains du Nouveau Testament ne

[1] Zeller, *D. F. Strauss*, p. 35-36. Cf. Strauss, *Vie de Jésus*, Introd., § xv, t. i, p. 107.

sont pas des trompeurs, comme l'avait soutenu Reimarus; c'est ainsi que les miracles évangéliques ne sont pas des faits purement naturels, comme l'avaient enseigné Paulus et son école. Pour nous rendre compte de la manière dont sont nés les mythes, prenons pour exemple la résurrection du Sauveur :

La résurrection de Jésus est un véritable *schiboleth* qui peut servir à marquer la différence, non seulement des diverses conceptions du Christianisme, mais encore des diverses conceptions du monde et des divers degrés de culture. D'après la croyance de l'Église, Jésus est revenu miraculeusement à la vie; d'après l'opinion des déistes comme Reimarus, son cadavre a été dérobé par les disciples; d'après l'exégèse des rationalistes, Jésus n'était mort qu'en apparence, et il est revenu naturellement à la vie; selon nous, c'est l'imagination des disciples qui, sollicitée par leur cœur ému, leur a présenté comme revenu à la vie le Maître qu'ils ne pouvaient se résoudre à croire mort. Ce qui, pendant des siècles, avait passé pour un fait extérieur, envisagé comme merveilleux d'abord, puis comme frauduleux, et enfin comme simplement naturel, est aujourd'hui rangé parmi les phénomènes de la vie de l'âme, redevient ainsi un fait purement psychologique (un mythe[1]).

Tout ce que la vie de Jésus contient de surnaturel s'explique d'une façon analogue. Deux principes cachés ont présidé à la formation des mythes évangéliques; c'est en premier lieu le désir inconscient de glorifier

[1] D. Strauss, *Essais d'histoire religieuse*, p. 74-75.

jusqu'à la plus extrême limite, à cause de l'impression profonde qu'elle avait produite, la personne de Jésus; c'est en second lieu le besoin de montrer en lui le Messie annoncé par les prophètes hébreux[1]. Tous les traits qu'on avait recueillis sur le Rédempteur promis dans les écrits de l'Ancien Testament, tous ceux qu'y avaient ajoutés l'interprétation et les commentaires courants *devaient* se trouver dans le Messie juif; on les trouvait donc en Jésus. L'imagination ardente des enfants de Jacob avait rêvé un libérateur qui triompherait de tous leurs ennemis; les chrétiens virent ce libérateur en Jésus et l'idéalisèrent. La formation du mythe de la résurrection met à nu leur double procédé. La première idée en fut tout d'abord suggérée aux Apôtres par leurs croyances messianiques :

Du moment qu'ils avaient reçu dans leur conception du Messie l'opprobre, la souffrance et la mort, Jésus ignominieusement supplicié, loin d'être perdu pour eux, leur était conservé; par sa mort, il n'avait fait qu'entrer dans la gloire messianique, δόξα (Luc, xxiv, 26), où invisiblement il était avec eux *toujours*, jusqu'à la fin du monde (Matt., xviii, 20)... Dès lors, s'il était vrai que le Messie fût arrivé à la plus haute forme de la vie heureuse, il ne pouvait pas avoir laissé son corps dans le tombeau. Et justement, dans les passages de l'Ancien Testament susceptibles d'un rapport préfiguré à la passion du Messie, se trouvait exprimée l'espérance que : *Tu ne me laisseras pas dans le sépulcre, et tu ne souf-*

[1] Strauss, *Vie de Jésus*, § xiv et xv, t. i, p. 102, 108. Cf. Mack, *Theologische Quartalschrift*, 1837, p. 65 et suiv.

friras point que ton saint éprouve la corruption (Ps. XVI, 10; Act. II, 27); au saint mené au supplice, mis à mort et enterré, Isaïe (LIII, 10) avait annoncé une vie qui durerait encore longtemps après. Là était la suggestion la plus facile pour les Apôtres : leur ancienne idée du Messie, qui fut celle des Juifs, était *qu'il devrait vivre éternellement* (Joa., XII, 34); pour eux, elle avait péri dans la mort de Jésus; quoi de plus naturel que de la rétablir par l'intermédiaire de la pensée d'un véritable retour à la vie, et même de la faire reparaître sous la forme de la *résurrection corporelle*, ἀνάστασις, attendu que la résurrection corporelle des morts était dans les attributs du Messie[1] ?

Les illusions messianiques des Apôtres, voilà donc la première source du mythe de la résurrection. Nous trouvons la seconde dans leur imagination exaltée qui, pour réunir en la personne de Jésus tout ce qu'elle conçoit de plus grand et de plus magnifique, invente les circonstances de ce prétendu miracle :

Du sein de cette splendeur où il vivait, [Jésus] pouvait-il négliger de donner aux siens connaissance de lui-même?... Combien n'est-il pas croyable que, chez des individus et particulièrement chez des femmes, ces sentiments s'exaltèrent jusqu'à une véritable vision purement intérieure et subjective, tandis que, pour d'autres et même pour des assemblées entières, un objet extérieur, quelque chose de sensible à la vue ou à l'ouïe, parfois peut-être l'aspect d'une personne inconnue fit l'impression d'une manifestation ou apparition de Jésus? Ce degré de l'enthousiasme de la piété

[1] *Vie de Jésus*, § CXXXVIII, trad. Littré, t. II, p. 640-641.

n'est pas rare, d'ailleurs, chez les sociétés religieuses, particulièrement chez celles qui sont opprimées et poursuivies.

Cependant, si le corps de Jésus avait été déposé dans un endroit connu..., on comprend difficilement comment les disciples à Jérusalem même, et moins de deux jours après l'enterrement, purent croire que Jésus était ressuscité... C'est ici que la narration du premier Évangile, écartée à tort, intervient d'une manière satisfaisante et propre à lever la difficulté... Il n'y a dans Matthieu qu'une apparition importante de Jésus après la résurrection : elle arriva en Galilée, où un ange et Jésus lui-même, le dernier soir de sa vie et le matin de la résurrection, enjoignent de la manière la plus expresse aux Apôtres de se rendre, et où le quatrième Évangile place subsidiairement aussi une *manifestation*, φανέρωσις. Il était naturel que les disciples, dispersés par la terreur qu'avait inspirée l'exécution de leur Messie, se réfugiassent dans leur patrie, la Galilée, où ils n'avaient pas besoin, comme dans la capitale de la Judée, siège des ennemis de leur Christ crucifié, de fermer les portes *par la crainte des Juifs*, διὰ τὸν φόβον Ἰουδαίων; ce fut le lieu où peu à peu ils recommencèrent à respirer librement, et où leur foi en Jésus, éteinte par la catastrophe, put se ranimer de nouveau; c'était aussi le lieu où l'idée de la résurrection de Jésus eut le loisir de se former successivement, sans qu'on y pût exhumer du tombeau un cadavre qui réfutât ces suppositions hardies; et, quand cette conviction eut donné à ses partisans assez de courage et d'enthousiasme pour qu'ils se hasardassent à publier dans la capitale sa résurrection, il n'était plus possible de se convaincre soi-même du contraire par le corps de Jésus, ou d'en être convaincu par d'autres.

A la vérité, d'après les Actes des Apôtres, c'est à la Pentecôte suivante, c'est-à-dire sept semaines après la mort de

Jésus, que les Apôtres viennent annoncer sa résurrection à Jérusalem ; et, d'après la même autorité, ils en avaient été convaincus dès le surlendemain de son ensevelissement par les apparitions qui leur furent données. Mais quand on voit les Actes des Apôtres fixer le début de l'annonciation de la nouvelle doctrine, justement au temps de la fête de l'annonciation de l'ancienne loi, peut-on hésiter à reconnaître que cette fixation repose uniquement sur des motifs dogmatiques, qu'ainsi elle est sans aucune valeur historique, et qu'elle ne nous oblige nullement à resserrer autant la durée de la préparation silencieuse qui s'opéra en Galilée?... Sans doute, le moral des disciples eut besoin d'un certain temps pour s'élever à une hauteur qui permît que tel ou tel, par les seules forces de ses croyances, se figurât apercevoir dans des visions le Christ ressuscité, et que des assemblées entières, saisies d'enthousiasme, crussent l'entendre dans tous les sons extraordinaires, le voir dans toutes les apparences frappantes qui s'offraient; mais on n'en dut pas moins penser que celui qu'*il n'était pas possible que la mort eût retenu en son pouvoir* (Act., II, 24) n'avait passé que peu de temps dans le tombeau. Du moment que de cette façon s'était formée l'idée d'une résurrection de Jésus, ce miracle ne pouvait plus s'être opéré aussi simplement; mais il fallait qu'il fût entouré de tout l'appareil de glorification qu'offraient les opinions juives. La principale décoration qui fût au service des imaginations de ce temps, était des anges; il fallut donc qu'ils ouvrissent le tombeau de Jésus, qu'ils fissent la garde auprès du sépulcre vide quand il en fut sorti, et qu'ils informassent de ce qui était arrivé les femmes, qui sans doute furent supposées aller les premières au tombeau, parce que ce furent des femmes qui eurent les premières visions. C'était la Galilée où plus tard Jésus leur apparut; dès lors on attribua à l'injonction d'un ange le dé-

part pour cette province... On transporta peu à peu les apparitions dans le lieu où la résurrection s'était opérée, c'est-à-dire à Jérusalem, qui y était particulièrement adaptée, attendu que c'était un plus brillant théâtre, et que cette capitale avait été le siège de la première communauté chrétienne[1].

Après avoir lu cette soi-disant explication de la résurrection de Notre-Seigneur, on ne peut s'empêcher de se demander : Strauss a-t-il pris, a-t-il pu prendre lui-même au sérieux son argumentation? Quoi donc! voilà un fait capital, le plus important assurément de tous ceux que raconte le Nouveau Testament, celui que Jésus avait indiqué à l'avance comme son plus grand signe, le miracle par excellence, celui sur lequel tous les Apôtres établissent leur prédication[2], celui, on a le droit de l'affirmer, qui a converti le monde. Les Apôtres se sont laissé égorger pour en soutenir la réalité et Strauss vient nous dire : ils se sont trompés; ils ont été dupes de leur imagination ; ils n'ont vu le Seigneur que dans des visions fantastiques. Il faudrait donc qu'il eût de bonnes preuves à nous apporter pour nier ce qu'ont cru tant de générations de chrétiens, depuis les témoins oculaires jusqu'à nous. Or, quelles sont ses preuves? Il parle comme s'il avait été mêlé aux événements qu'il a la prétention d'expliquer, mais il est clair que c'est son imagination qui joue en tout cela un rôle décisif. Entre

[1] *Vie de Jésus*, t. II, p. 640-644.

[2] Voir surtout S. Paul : *Si Christus non resurrexit, inanis est ergo prædicatio nostra, inanis est et fides nostra.* I Cor., XV, 14.

les détails fort nombreux et très circonstanciés que nous rapportent les quatre Évangélistes sur le retour de Jésus-Christ à la vie, le critique allemand en choisit deux ou trois, à l'exclusion de tous les autres. Il condamne tout ce qui ne peut lui servir à anéantir le miracle. De quel droit? Il ne se donne même pas la peine de nous l'apprendre; il est néanmoins évident que s'il rejette ces faits, c'est parce qu'ils impliquent l'existence du surnaturel. Tout est là. Si un fait peut contribuer à donner naissance à un mythe, il est authentique; s'il est inutile au système, il faut le sacrifier impitoyablement.

Ce n'est pas là de la critique, c'est de l'arbitraire; ce n'est pas de l'histoire, c'est du roman. Strauss se moque, et avec raison, du Dr Paulus qui soutient que les anges de la résurrection étaient « des jeunes gens, des hommes naturels[1]; » il trouve ridicule l'explication du retour de Jésus à la vie par l'influence curative qu'exercèrent sur les blessures du crucifié les substances en partie huileuses appliquées sur son corps pour l'embaumer; il croit inutile de réfuter la remarque du professeur rationaliste d'Heidelberg, observant que l'air chargé des émanations des aromates dans la cavité du tombeau fut propre à réveiller en Jésus le sentiment et la conscience de la vie[2]. Mais si Paulus a eu tort de mettre ainsi ses imaginations à la place du récit évangélique,

[1] Strauss, *Vie de Jésus*, t. II, p. 591; Paulus, *Exegetisches Handbuch*, t. III, 2, p. 829.

[2] Strauss, *Vie de Jésus*, t. II, p. 631-632; Paulus, *Exegetisches Handbuch*, t. III, 2, p. 785 et suiv.; *Leben Jesu*, t. I, 2, p. 281 et suiv.

comment Strauss pourrait-il donc avoir raison en faisant la même chose[1]? Voilà cependant la manière dont il procède pour presque tous les faits évangéliques.

Quand il a accompli, à travers ses deux gros volumes, cette opération dissolvante, quand il a réduit à l'état de mythes tous les événements miraculeux que racontent les Évangiles, le résidu historique que Strauss conserve au fond de son creuset est bien peu de chose; à peine les plus grands faits de la vie publique du Sauveur échappent-ils à cette critique ruineuse : il est né en Palestine, il y est mort; voilà à peu près tout ce qu'on sait de positif sur celui qui a donné son nom au Christianisme. Le Christianisme n'a-t-il donc été qu'un rêve et une illusion pure? Nullement. L'hégélianisme se joue des antinomies. Strauss soutient que le critique du XIXe siècle admire et défend le Christianisme. Il se sépare totalement du libre-penseur et du rationaliste, parce qu'il admet, contrairement à leurs affirmations, que la religion chrétienne s'identifie avec la plus haute vérité philosophique. Ce n'est pas, il est vrai, ce qu'il a établi dans la *Vie de Jésus,* mais il promet qu'après avoir exposé dans cet ouvrage pourquoi il n'adhère pas à la foi historique des chrétiens, il démontrera dans un autre l'identité de son *Credo* avec l'essence du Christianisme. L'idéal qu'a

[1] En Allemagne et en France, on a fait toucher du doigt le peu de sérieux de l'explication mythique, en montrant qu'on pouvait aisément l'appliquer à Strauss lui-même et établir avec la même vraisemblance qu'il n'est qu'un personnage mythique. Voir Chassay, *Ann. de philos. chrét.,* 1845, t. XII, p. 85; de Valroger, *Une leçon au collège de France en 2547,* dans Tholuck, *Essai sur la crédibilité de l'histoire évangélique,* p. 494-516.

rêvé l'Église primitive ne s'était pas réalisé, il est vrai, en la personne de Jésus de Nazareth, mais il se réalise dans l'humanité, qui est seule le Dieu fait chair :

L'essence interne de la croyance chrétienne est complètement indépendante de ces recherches critiques. La naissance surnaturelle du Christ, ses miracles, sa résurrection et son ascension au ciel, demeurent d'éternelles vérités, à quelque doute que soit soumise la réalité de ces choses, en tant que faits historiques... Le sens dogmatique de la vie de Jésus n'a souffert aucun dommage. Le sujet des attributs que l'Église donne au Christ est, au lieu d'un individu, une idée, mais une idée réelle, et non une idée sans réalité, à la façon de Kant. Placées dans un individu, dans un Dieu-homme, les propriétés et les fonctions que l'Église attribue au Christ se contredisent; elles concordent dans l'idée de l'espèce. L'humanité est la réunion des deux natures : le Dieu fait homme, c'est-à-dire l'esprit infini qui s'est aliéné lui-même jusqu'à la nature finie, et l'esprit fini qui se souvient de son infinité[1].

Le Christianisme se résout ainsi en panthéisme. Strauss, après plusieurs siècles, nous ramène aux théories d'Amaury de Chartres et de David de Dinant. Sous une autre forme, avec un appareil scientifique différent, l'exégète incrédule de Tubingue fait revivre les rêveries des faux mystiques et de l'Évangile éternel : l'incarnation du Christ est consommée par le Saint-Esprit régnant au sein de l'humanité, la foi a été élevée au degré de science dans la nouvelle philosophie[2].

[1] *Vie de Jésus,* t. I, p. 3 ; t. II, p. 712.

[2] Voir notre t. I, p. 364; A. Tholuck, *Essai sur la crédibilité de l'histoire évangélique,* trad. H. de Valroger, in-8°, Paris, 1847, p. 5-6.

Une exégèse qui a pour principe et pour conclusion la négation expresse d'un Dieu personnel, et pour conséquence l'anéantissement logique de toute foi et de toute morale, une telle exégèse est, certes, fort justement suspecte. Confondre la science et la critique avec une telle doctrine, c'est les déshonorer l'une et l'autre. Les deux volumes de Strauss ne sont qu'un amas de sophismes. L'exégète de Tubingue ne connaît que la critique interne, arme dangereuse, dont il est extrêmement facile d'abuser, mais qui dispense d'étude et de discussion sérieuse. Elle permet de substituer l'imagination à une érudition solide, l'arbitraire à une science véritable. Strauss ignore les travaux publiés avant lui en faveur des Évangiles, il ne connaît point ces apologies un peu sèches mais cependant fortes, publiées par les savants anglicans contre les déistes de la Grande-Bretagne. Encore moins connaît-il les grandes œuvres des Pères et des Docteurs catholiques. Son cercle d'idées ne s'étend guère au delà de ses contemporains allemands et de Samuel Reimarus. La critique interne lui tient lieu de tout. Aussi, après avoir fait tant de bruit par l'audace de ses négations et de ses blasphèmes, la *Vie de Jésus* est-elle une de ces œuvres qu'on ne lit plus, comme les *Fragments de Wolfenbüttel*. Elle n'a même pas trouvé place dans la collection des OEuvres de l'auteur, publiée à Bonn en 1876-1878[1], et il n'y a qu'une voix pour recon-

[1] *Gesammelte Schriften von D. Frd. Strauss, nach des Verfassers letzwilligen Bestimmungen zusammengestellt*, publiés par Ed. Zeller, 12 in-8°, Bonn, 1876-1878.

naître que sa critique porte à faux et que ce livre est un livre manqué. Le système mythique est fondé sur un anachronisme. Il suppose possible au siècle d'Auguste et en peu d'années ce qui n'était possible que dans une époque de ténèbres et grâce à un long temps d'incubation. Or « le Christianisme est né au milieu de toutes les lumières concentrées de l'Orient, de la Grèce et de Rome, et il a d'abord vaincu toutes ces lumières, ou plutôt il s'est servi de toutes ces lumières pour vaincre[1]. » « Les résultats de la critique de Strauss, dit son propre historien, M. Hausrath, ne sont soutenables à aucun point de vue, soit historique, soit philosophique, soit religieux[2]. » Historiquement, elle ne rend compte ni de la vie de Jésus-Christ, ni de l'origine des Évangiles; philosophiquement, elle est fondée sur les idées les plus fausses de l'hégélianisme; religieusement, elle ne comprend ni n'explique le sentiment qui porte l'homme vers Dieu; c'est une œuvre purement négative, et elle succombe sous son propre néant.

Manquant du sentiment de l'histoire et du fait, Strauss, observe M. Renan, ne sort jamais des questions de mythe et de symbole : on dirait que pour lui les événements primitifs du Christianisme se sont passés en dehors de l'existence réelle et de la nature... Toute l'exégèse réaliste est compromise à ses yeux, et il croit nécessaire de la remplacer par une théorie qui, sans être sujette aux mêmes diffi-

[1] Pierre Leroux, *Encyclopédie nouvelle*, art. *Christianisme*.

[2] *D. F. Strauss*, t. I, p. 169. Voir tout le chapitre intitulé *Unhaltbarkeit des Strauss'schen Standpunkts*, p. 158-169.

cultés, s'applique avec une inflexible rigueur d'un bout à l'autre du texte sacré. On conçoit maintenant pourquoi le livre de Strauss, malgré sa renommée peut-être exagérée, est resté isolé et n'a contenté personne. L'historien le trouve vide de faits; le critique, trop uniforme dans ses procédés; le théologien, fondé sur une hypothèse subversive du Christianisme[1].

De tous les reproches adressés à Strauss, celui qui lui fut le plus sensible, parce qu'il était le plus mérité, c'est de n'avoir fait que détruire et de n'être arrivé qu'à un résultat purement négatif. Il consacra, pendant le reste de sa vie, une grande partie de ses efforts à résoudre ce problème qui dépassait ses forces et dans la solution duquel il avait échoué. En 1864, il publia une nouvelle *Vie de Jésus composée pour le peuple allemand*[2], totalement différente de la première, dans laquelle il prit pour base de son travail la critique des Évangiles et s'efforça de peindre la figure historique du Sauveur; mais autant son premier ouvrage avait passionné l'Allemagne, autant celui-ci la laissa indifférente. Strauss n'était plus un exégète, il n'était désormais qu'un littérateur de talent et un philosophe, tombant chaque jour plus bas dans l'abîme du matérialisme, où il finit par sombrer tout à fait et où nous n'avons pas à le suivre[3].

[1] *Études d'histoire religieuse*, 7e édit., 1880, p. 161-162.

[2] *Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, 2 in-8°, 1864.

[3] On peut voir, sur les derniers écrits de Strauss, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. I, p. 84-96.

Les réfutations de la *Vie de Jésus* abondèrent en Allemagne. Il est inutile de les énumérer ici. Mentionnons seulement, parmi les catholiques, celles de Kuhn, Mack, Hug et Sepp[1]. Parmi les protestantes, nous en indiquerons une seule, celle du Dr Tholuck[2], professeur de théologie à l'université de Halle. Elle a été traduite en français, sur le conseil de M. Garnier, supérieur-général de Saint-Sulpice, par l'abbé H. de Valroger[3]. Strauss lui-même fut obligé de rendre hommage à la critique de son savant adversaire. « Tholuck, dit-il dans la *Préface* de sa troisième édition, m'a fourni çà et là quelque aperçu plus juste[4]. » Et de fait, il sentit la nécessité de

[1] Les travaux de Kuhn parurent dans les *Jahrbücher* de Giessen : *Von dem schriftstellerischen Character der Evangelien im Verhältniss zur apostolischen Predigt und den apostolischen Briefen*, 1836, t. VI, p. 33-91 ; *Hermeneutik und Kritik in ihrer Anwendung auf die evangelische Geschichte*, *ibid.*, t. VII, p. 1-50. — Mack, *Die messianischen Erwartungen und Ansichten der Zeitgenossen Jesu*, dans le *Tübinger Quartalschrift*, 1836, p. 3-56 ; 193-226 ; *Bericht über die kritische Bearbeitung des Lebens Jesu von Dr. Strauss*, *ibid.*, 1837, p. 35, 259, 427, 633. — J. L. Hug, *Gutachten über das Leben Jesu von Strauss*, 2 in-8°, Fribourg, 1844 ; J. Sepp, *Das Leben Christi*, 7 in-8°, Ratisbonne, 1843-1846. M. Ch. Sainte-Foi a publié une traduction abrégée de Sepp, *La vie de N.-S. Jésus-Christ*, 2 in-8°, Paris, 1854, et 3 in-12, 1861.

[2] Sur Tholuck, voir L. Witte, *Das Leben D. Fr. A. G. Tholuck's*, 2 in-8°, Bielefeld, 1884-1886.

[3] A. Tholuck, *Essai sur la crédibilité de l'histoire évangélique, en réponse au Dr Strauss, traduction abrégée et annotée*, in-8°, Paris, 1847, Voir p. XXXI. L'abbé de Valroger est mort depuis prêtre de l'Oratoire (1814-1876), après avoir rendu de grands services à l'apologétique chrétienne et contribué de toutes ses forces à susciter des défenseurs à nos Livres Saints.

[4] *Vie de Jésus*, trad. Littré, t. I, p. 12.

battre en retraite devant son habile antagoniste. Dans ses diverses éditions, il soutint successivement des sentiments opposés, quand la vérité, signalée par ceux qui avaient relevé ses erreurs, fut trop éclatante pour être démentie et l'obligea de rétracter ce qu'il avait avancé tout d'abord[1]. Mais il lui a été impossible de réparer toutes les brèches faites à son édifice. A la fin, la plupart de ses conclusions ont croulé si irrémédiablement sous les coups de la critique, qu'il a dû reconnaître, bon gré mal gré, que son œuvre n'était plus qu'une ruine[2].

Cependant le mal qu'il fit n'en fut ni moins profond ni moins durable. Les attaques de Strauss contre les Évangiles amenèrent peu à peu à leur suite un débordement d'impiété et de blasphèmes tel qu'en avaient à peine vu les plus mauvais jours de la fin du XVIII[e] siècle, pendant la Révolution. En 1845, Frédéric Feuerbach publia un opuscule intitulé : *Homme ou chrétien? être ou n'être pas*[3], dans lequel il entreprit de prouver qu'il faut renoncer à être un homme, si l'on veut être chrétien. Il y va de l'avenir du monde de répudier au plus vite, non seulement le Christianisme, mais toute idée religieuse. *Que la volonté de l'homme soit faite,* voilà la loi nouvelle, hors de laquelle il n'y a point de salut. « Le Dieu ancien ne vit plus, écrivait en 1848 M. Krane; l'écolier même, en dépit de son pasteur, ne

1 Voir des exemples de ces contradictions dans Mack, *Theologische Quartalschrift*, 1837, p. 653-656.

2 Voir ses aveux embarrassés, *Essais d'hist. relig.*, p. 145-146.

3 *Mensch oder Christ? Sein oder Nichtsein* (Heft 3 de *Die Religion der Zukunft*), in-8°, Nuremberg, 1845.

croit plus aux mythes, aux fables relatives à la personne de Jésus de Nazareth, et les illusions d'immortalité ne trompent plus que les âmes faibles, quelques esprits serviles[1]. » Et ces voix emportées et violentes n'étaient que l'écho de véritables légions d'incroyants, déchaînés par l'audace du Dr Strauss. Les plus exagérés d'entre eux formèrent ce qu'on appela l'extrême gauche hégélienne; la plupart des autres se rattachèrent à l'école qui est connue sous le nom d'École de Tubingue et que nous devons étudier maintenant. Fondée dans le but de rectifier une partie des erreurs de Strauss, elle ne fut guère moins anti-chrétienne que l'auteur de la *Vie de Jésus*.

[1] *Jahrbücher fur Wissenschaft und Leben*, avril 1848, p. 389; J. Willm, *Histoire de la philosophie allemande*, t. IV, p. 624.

CHAPITRE VII.

BAUR ET L'ÉCOLE DE TUBINGUE.

Strauss, en faisant la critique des récits évangéliques, avait complètement négligé de s'occuper de l'origine des Évangiles. C'était dans son œuvre une lacune tellement grave qu'elle ne tarda point à frapper tous les yeux. Baur, qui avait été le maître de l'auteur de la *Vie de Jésus,* se donna pour mission de réparer l'oubli de son élève et de résoudre dans le sens rationaliste ce premier problème, sans lequel tous les autres problèmes qui se rattachent aux origines du Christianisme sont évidemment insolubles. Il ne fut pas le premier à marcher dans cette voie, mais il s'y traça une route nouvelle, comme nous le verrons bientôt, après avoir exposé ce qu'on avait déjà fait avant lui.

Un fait singulier avait attiré tout d'abord l'attention des exégètes allemands sur la question de l'origine ou, comme on disait, de la critique des Évangiles. Ce fait, c'est celui des ressemblances frappantes qui existent entre les trois premiers Évangiles. Elles s'étendent au fond et à la forme, et elles sont telles qu'on retrouve dans chacun d'eux, non seulement les mêmes événe-

ments, les mêmes discours, mais souvent aussi jusqu'aux mêmes tours de phrase et aux mêmes expressions[1]. De là vient l'appellation de synoptiques, qu'on leur a donnée pour les désigner d'un nom commun exprimant leur étroite parenté. Mais d'où peut bien provenir cet air de famille et, pour ainsi dire, ce même visage? Telle est l'énigme qu'on s'efforça de deviner.

C'est avec Eichhorn, professeur à Goettingue depuis 1788, et dont nous avons eu déjà si souvent occasion de parler, que commença la critique des Évangiles. Pour expliquer les traits communs aux trois synoptiques[2], Eichhorn imagina l'*Urevangelium* ou Évangile primitif. Il supposa un Protévangile araméen dont les recensions diverses seraient devenues, après des remaniements successifs, notre saint Matthieu, notre saint Marc et notre saint Luc. On objecta avec raison contre cette hypothèse qu'un original araméen ne pouvait expliquer la ressemblance textuelle et mot à mot qu'on remarque en grec dans plusieurs passages des trois premiers Évangiles, lesquels n'offrent d'ailleurs en aucune manière le caractère d'une traduction. Ces difficultés attirèrent l'attention des critiques sur d'autres hypothèses

[1] Voir les exemples réunis dans L. Cl. Fillion, *Introduction générale aux Évangiles*, in-8°, Paris, 1889, p. 27-32.

[2] *Allgemeine Bibliothek des biblischen Literatur*, v, 1794, p. 759 et suiv. Cf. aussi *Einleitung in das Neue Testament*, t. I, 1804, où l'hypothèse est un peu modifiée. Lessing avait déjà imaginé l'existence d'un Évangile hébreu dont les synoptiques étaient autant de traductions libres en grec, *Neue Hypothese über die Evangelisten, als bloss menschliche Geschichtschreiber betrachtet*, 1778. Semler et Schmidt avaient émis aussi des idées semblables.

nouvelles ou bien demeurées jusque-là en quelque sorte inaperçues.

Jean-Jacques Griesbach (1745-1812) avait imaginé dès 1789 un système différent de celui d'Eichhorn[1]. Griesbach était un élève d'Ernesti et de Semler et il est connu par ses éditions critiques du texte grec du Nouveau Testament. Il professa d'abord à Halle et puis à Iéna de 1775 à 1812. Adoptant une idée fort répandue dans l'Église, mais la généralisant et l'appliquant à sa façon, il soutint que les évangélistes les plus récents avaient utilisé les anciens et que le livre de saint Marc n'était qu'un extrait de celui de saint Matthieu et de saint Luc[2]. Saint Augustin, dans son *De consensu Evangelistarum,* admet que les auteurs des trois premiers Évangiles ont écrit dans l'ordre où ils sont placés dans le Nouveau Testament, que le but du second a été de compléter le premier et celui du troisième de compléter le premier et le second. Jusqu'au XVIIIe siècle, on s'était peu préoccupé de la question soulevée par le génie de saint Augustin. A cette époque, on la reprit. Grotius, Bengel, Wetstein supposèrent que saint Marc avait résumé saint Matthieu et que saint Luc avait mis à profit ses deux devanciers pour la rédaction de son propre Évangile. Gottlob-Christian Storr (1746-1805), professeur à Tubingue depuis 1777, s'écarta de leurs vues et soutint que saint Marc n'était point l'abréviateur de

[1] Il porte en Allemagne le nom de *Benützungs-Hypothese.*

[2] *Commentatio qua Marci Evangelium totum e Matthæi et Lucæ commentariis decerptum esse monstratur,* 1789.

saint Matthieu, mais un historien original et indépendant, le plus ancien en date des évangélistes. C'est contre cette théorie que s'éleva Griesbach, suivi depuis par Ammon, Theile, Baur, Bleek, Franz Delitzsch et bien d'autres [1].

Un théologien catholique, Jean-Léonard Hug, né à Constance le 1er juin 1765, mort à Fribourg en Brisgau, le 11 mars 1846, expliqua dans cette ville, où il était professeur de langues orientales, les rapports des trois premiers Évangiles d'après les mêmes principes, avec cette seule différence qu'il conserva l'ordre du canon [2].

[1] Il y a de très grandes divergences parmi les critiques au sujet de l'ordre chronologique des Évangiles. Voici les principales opinions : 1° Les uns placent en première ligne S. Matthieu, puis S. Marc et enfin S. Luc. Ainsi, S. Augustin, Bengel, Credner, Hilgenfeld, Hengstenberg. D'après quelques-uns, c'est le S. Matthieu araméen qui est le premier. — 2° D'autres admettent l'ordre suivant : S. Matthieu, S. Luc, S. Marc. Ainsi, Griesbach, de Wette, Theile, Strauss, Gfrörer, Schwegler, Baur, Delitzsch, Bleek, Anger, Köstlin, Keim. — 3° Troisième opinion : S. Marc, S. Matthieu, S. Luc. Ainsi, Storr, Thiersch, Reuss, Meyer, Tholuck, Tobler, Plitt, Weiss. — 4° Quatrième opinion : S. Marc, S. Luc, S. Matthieu. Ainsi, Herder, Lachmann, Br. Bauer, Hitzig, Holtzmann, Volkmar. — 5° Cinquième opinion : S. Luc, S. Matthieu, S. Marc. Ainsi, Heubner, Rödiger, Schneckenburger. — 6° Sixième opinion : S. Luc, S. Marc, S. Matthieu. Ainsi, Vogel. — 7° Saunier admet la dépendance des trois Évangiles, mais en supposant qu'il ne s'agit pas d'Évangiles écrits, mais de récits conservés de mémoire (A. Edersheim, *On a new theory of the origin and composition of the synoptic Gospels proposed by G. Wetzel*, dans les *Studia biblica*, in-8°, Oxford, 1885, p. 78). Cf. G. Wetzel, *Die synoptischen Evangelien*, in-8°, Heilbronn, 1883 ; C. Holsten, *Die synoptischen Evangelien*, in-8°, Heidelberg, 1885. Bleek, *Einleitung in das Neue Testament*, 4e édit., par Mangold, in-8°, Berlin, 1886, p. 31-55.

[2] *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*, 1808, t. II, p. 166 et suiv.

Ses idées ne sont en quelque sorte que le développement moderne de celles de saint Augustin. Il repousse toutes les hypothèses aventureuses de ses contemporains; d'après lui, l'auteur du second Évangile a connu le premier et saint Luc s'est servi de ses deux devanciers. Les divergences des trois biographes du Sauveur s'expliquent par des modifications volontaires et raisonnées.

Cependant les explications de Griesbach et de Hug ne satisfirent point tous les critiques. Si saint Luc, objecta-t-on, a connu saint Matthieu, pourquoi a-t-il raconté des faits nouveaux sur l'enfance de Notre-Seigneur et d'où les a-t-il tirés? Et s'il ne l'a pas connu, d'où proviennent les passages qui sont communs à l'un et à l'autre? Schleiermacher crut résoudre toutes les dificultés en inventant une théorie nouvelle, à laquelle on a donné le nom grec de Diêgèse[1]. Elle consiste à supposer que les trois synoptiques se composent d'un certain nombre de récits que nos trois premiers Évangélistes ont trouvés déjà rédigés et qu'ils se sont appropriés, qui plus, qui moins : de là leurs ressemblances et aussi leurs différences, selon qu'ils ont pris les mêmes morceaux ou des morceaux divers, dans l'ordre qu'il leur a semblé bon d'adopter[2]. Paulus avait déjà émis la conjecture que les rédacteurs des Évangiles s'étaient servis de courts mémoires provenant de la Sainte Vierge, de saint Jean ou d'autres disciples[3]. Schleiermacher n'attribuait à ces

[1] Διήγεσις, narration.

[2] *Kritischer Versuch über die Schriften des Lukas*, 1817.

[3] *Introductio in N. T.*, 1799; *Exegetisches Handbuch*, 1830.

récits ni une telle origine ni une telle forme; il pensait que, selon les occasions et les circonstances, des écrivains inconnus avaient fixé par écrit les narrations qu'ils avaient entendu raconter, des épisodes ou des séries d'anecdotes, des paraboles et des discours. Ces écrivains étaient des Grecs devenus chrétiens. Plus tard, leurs récits furent insérés dans les Évangiles canoniques.

Contre cette explication, on fit une objection grave; c'est que si les divers récits contenus dans saint Matthieu, saint Marc et saint Luc avaient une telle origine, ils auraient été composés dans des lieux différents et par des personnes de caractère et de style très dissemblables ; par conséquent on devrait observer dans les morceaux primitifs une variété de ton, de caractère et de langage qu'on n'y remarque point en réalité. Gieseler mit alors en vogue une nouvelle hypothèse, celle d'un protévangile oral.

Jean-Charles-Louis Gieseler (1792-1854), professeur de théologie protestante à Bonn et à Goettingue, est surtout connu comme historien de l'Église, mais son système sur l'origine des Évangiles synoptiques fut la première cause de sa célébrité[1]. Dès qu'il l'eut publié, on l'accueillit dans toute l'Allemagne avec une faveur extraordinaire. D'après lui, le Protévangile écrit est inacceptable. Toutes les théories antérieures à la sienne font

[1] *Historisch-kritischer Versuch über die Enstehung der Evangelien,* paru d'abord dans Keil et Tzschirner, *Analekten,* t. III, 1816, et ensuite à part, Leipzig, 1818. — Gieseler ne voulut jamais donner une seconde édition de ce travail, qui avait été promptement épuisé *Gieseler's Leben,* en tête du tome V de son *Lehrbuch der Kirchengeschichte,* publié par Redepenning, in-8°, Bonn, 1855, p. XLVI.

une trop large place aux tablettes à écrire. Elles transforment les premiers chrétiens en un peuple de scribes. Les Apôtres et leurs premiers disciples ne pouvaient avoir eu toujours ainsi une plume à la main. Chez les Juifs, l'enseignement était exclusivement oral; on défendait de mettre par écrit les leçons des Rabbins, afin qu'on ne fût jamais tenté de les égaler à la Bible. Les premières communautés chrétiennes, suivant cet exemple, ne durent avoir tout d'abord qu'un enseignement parlé. Cet enseignement, comme cela arrive chez le peuple, se fixa d'une manière uniforme. Les prédicateurs répétaient les mêmes choses dans les mêmes termes. Il se forma ainsi comme un cycle de récits sur la vie de Jésus, transmis de bouche en bouche sous la même forme populaire, dans un langage en quelque sorte consacré. Un jour vint où l'on voulut les fixer par écrit et c'est de cette espèce d'Évangile oral primitif que sortirent les trois synoptiques.

Cette explication parut simple et naturelle; elle s'appuyait sur des faits en partie certains et incontestables; elle eut donc des partisans nombreux. On ne put néanmoins s'empêcher de remarquer, quand on l'étudia avec plus de calme, qu'elle ne rend pas compte de tout et qu'elle est insuffisante, par exemple, pour donner la raison de toutes les ressemblances lexicologiques et grammaticales des trois synoptiques, de leur étroite parenté littéraire, en un mot. D'autres critiques, comme de Wette et Credner[1], essayèrent de perfectionner le

[1] De Wette, *Einleitung*, 1826; Credner, *Einleitung*, 1836.

système par des combinaisons diverses, mais sans grand résultat.

C'est à ce point qu'en était la critique des Évangiles, quand Strauss entra en lice. Il ne s'occupa nullement de la difficulté, ou plutôt il fut impuissant à la résoudre et la passa sous silence, faute de pouvoir l'éclaircir. Ce fut cette omission même qui porta Baur, le fondateur de l'École historique de Tubingue, à s'en occuper avec ardeur et à l'étudier sous toutes ses faces.

Ferdinand-Christian Baur[1] naquit à Schmiden, près de Canstadt, le 22 juin 1792. Il est mort à Tubingue, le 2 décembre 1860. Son père était pasteur. Il fit ses premières études au séminaire de Blaubeuren, où avait été aussi élevé Paulus et où nous avons déjà vu Strauss. De 1810 à 1815, Baur suivit les cours de théologie à l'université de Tubingue. Ses professeurs furent Bengel, le neveu du célèbre théosophe de ce nom, Storr et Flatt. L'élève ne conserva des leçons de ses maîtres que le souvenir d'un « profond ennui, » mais il aimait déjà le travail et il s'y livrait avec une ardeur qui ne se démentit jamais[2]. A cette époque, le « supernaturalisme » régnait encore en souverain à Tubingue. Le jeune théolo-

[1] Voir Ed. Zeller, *Die Tübinger historische Schule*, dans l'*Historische Zeitschrift* de Sybel, t. IV, 1860, p. 90-173, et plus développé dans *Vorträge und Abhandlungen*, 2e édit., 1875, t. I, p. 294-389; Id., *F.-Chr. Baur, ibid.*, p. 390-479; A. Sabatier, dans Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. II, p. 117-130; Funk, dans *Kirchen-Lexicon*, t. II, 1883, col. 64-75; Mackay, *The Tubingen School and its antecedents*, in-8°, Londres, 1863; H. Schmidt, dans Herzog, *Real-Encyklopädie*, t. II, 1877, p. 163-184.

[2] Voir Strauss, *Essais d'histoire religieuse*, p. 205.

gien, quoiqu'il nous dise que dès lors le doute commença à ronger son âme, ne s'écarta pas d'abord des doctrines reçues. En 1818, il collabora même aux *Archives* de Bengel, et il y publia des articles où il soutenait la nécessité de la révélation et s'indignait contre l'audace de ceux qui osaient nier la résurrection de Jésus-Christ. En même temps il étudiait les Pères de l'Église; on dit qu'il les avait tous lus et analysés pendant ses cinq années de théologie. Il se pénétrait aussi simultanément des idées de Kant et de Schelling; on retrouve la trace de l'influence profonde de ces deux philosophes dans les écrits postérieurs du chef de l'École de Tubingue, car le Christ idéal qui occupa plus tard une si large place dans ses théories sur l'origine du Christianisme est un emprunt fait, au moins dans son germe, au philosophe de Kœnigsberg. Mais celui qui agit le plus fortement sur Baur, ce fut Schleiermacher. La *Dogmatique* du professeur de Berlin, parue en 1821, produisit sur son esprit une telle impression qu'elle lui fournit la pensée mère de son premier ouvrage, *Symbolique et mythologie*. Appliquant les théories de Schleiermacher aux religions païennes, il y parlait aussi du Christianisme et il disait : « Le Christianisme se trouve, sans doute, dans un certain lien historique avec le judaïsme, mais quant à sa position dans l'histoire et à sa préparation, il est aussi près du paganisme que de la religion juive[1]. » Voilà

[1] *Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums*, 3 in-8°, Stuttgart, 1824-1825, § 12; trad. S. Berger, *F.-C. Baur, les origines de l'École de Tubingue*, 1867, p. 4.

désormais le point de départ de toutes ses recherches. Ses idées se modifieront souvent, même sur des questions capitales, mais il travaillera toujours à découvrir des liens de parenté entre les religions anciennes et la religion chrétienne. « L'histoire du monde n'est qu'une grande épopée. La conscience humaine fait la guerre pour une idée sous les murs de Troie, comme dans l'Iliade, et, quand elle a triomphé, riche d'épreuves et d'expériences, elle veut rentrer dans la patrie, le pays de ses pères, comme dans l'Odyssée, mais le centre et l'axe des temps, c'est le Christ. » Toutes les religions se donnent ainsi la main et Jésus n'est que comme le chef qui conduit le chœur. « Le Christianisme n'est pas une apparition close et isolée, n'ayant qu'un rapport négatif avec tout son entourage historique, et appelée à l'existence rien que par le miracle[1], » il est au contraire, ainsi que s'exprimera plus tard l'auteur de l'*Histoire des premiers siècles,* « comme l'unité naturelle de tous les éléments antérieurs, qui tous appartiennent à un seul et même développement et trouvent leur centre là où se place l'origine du Christianisme[2]. »

Devenu, en 1826, professeur de théologie historique à Tubingue, Christian Baur y présenta à ses élèves le Christianisme sous cet aspect nouveau. David Strauss, qui suivit ses cours, en a fait le tableau suivant :

Avec sa merveilleuse puissance de travail et son esprit

[1] *Socrates und Jesus oder das Christliche in Plato*, 1837 ; traduction S. Berger, *F.-C. Baur*, p. 6-7.
[2] Traduction S. Berger, *F.-C. Baur,* p. 7.

pénétrant, Baur s'était très promptement orienté dans les immenses domaines de l'histoire des dogmes et de l'histoire de l'Église. Il faisait, lorsque nous l'entendîmes, l'un de ses cours pour la première, l'autre pour la deuxième fois; et si, dans la suite, sa connaissance des sources est devenue chaque année plus étendue et plus profonde, il avait alors déjà ses vues propres sur tous les points capitaux. Son attention se portait en particulier à cette époque sur les différents systèmes gnostiques, qui, par leur profondeur et par leurs chatoiements étranges, lui rappelaient sans doute les mythologies antiques qu'il avait jadis étudiées à Blaubeuren : de ces recherches sortirent quelques années plus tard les beaux livres sur le gnosticisme et le manichéisme. Dans son discours d'ouverture, Baur avait comparé le christianisme gnostique à celui de Schleiermacher; le passé le plus éloigné, ainsi rapproché du présent le plus actuel, cessait de nous être indifférent et étranger : dans toutes les périodes de l'histoire, le maître nous montrait le même esprit qui, tantôt par une voie, tantôt par l'autre, sous les formes les plus diverses, travaille à scruter ses propres profondeurs, à réaliser son être... La seule objection qu'on pouvait faire à cet enseignement, c'est que Baur était encore trop attaché personnellement aux doctrines spéciales du protestantisme[1].

Il allait bientôt cesser de mériter ce reproche de la part de l'auteur de la *Vie de Jésus*. C'est dans les premières années de son enseignement à Tubingue qu'une influence nouvelle vint agir sur Baur pour l'éloigner profondément de tous les symboles de foi. La philosophie de Hegel commençait alors à être étudiée dans l'u-

[1] Strauss, *Essais d'histoire religieuse*, p. 234-236.

niversité wurtembergeoise. Dès 1828, Baur commença à s'éloigner de Schleiermacher pour se ranger sous l'étendard de Hegel. Il y avait trop peu d'affinité entre l'auteur enthousiaste et mystique de la *Dogmatique* et le tempérament froid, réservé, un peu dur, du jeune professeur de Tubingue, pour que le théologien critique restât fidèle au théologien sentimental. Hegel, au contraire, convenait à Baur et l'union entre eux dura jusqu'à la fin. La doctrine des antinomies, du pour et du contre s'unissant ensemble pour former une unité, tel sera désormais le fond de la pensée du chef de l'École de Tubingue, l'élément essentiel de son explication de l'origine et des progrès du Christianisme. Le point faible de la dogmatique de Schleiermacher lui parut être la christologie. Il voulut la rectifier. Les premières années de professorat de Baur ne furent cependant qu'une période de tâtonnements et de recherches. Il exposait dès lors ses idées (1830) sur les Actes des Apôtres et sur les Épîtres aux Corinthiens; « il projetait sur des points de détail, par exemple à l'occasion du miracle de la Pentecôte, des partis à Corinthe, etc., la lumière de la critique, mais il ne faisait, dit Strauss, que nous la laisser entrevoir[1]. » Peu à peu, son système s'éclaircit et prit corps. Le roman des *Homélies clémentines* lui suggéra la première idée de son explication historique de l'origine du Christianisme. La lutte entre les judaïsants et les chrétiens, ou, comme dit l'auteur, entre Pierre et Paul, le *pétrinisme* et le *paulinisme,* tel fut

[1] Strauss, *Essais d'histoire religieuse*, p. 250-251.

le trait qui frappa le professeur de Tubingue, dans cet écrit apocryphe jusqu'à lui fort négligé. Partant de là, il supposa que l'antagonisme qu'il observait au second siècle entre ce qu'il appela les deux partis chrétiens devait remonter plus haut et jusqu'aux Apôtres eux-mêmes[1]. Pour vérifier sa supposition, il entreprit l'étude des Épîtres de saint Paul avec cette idée préconçue et il la poursuivit sans relâche pendant plusieurs années. En 1831, il publia un article sur *Le parti du Christ à Corinthe ou l'opposition entre le Christianisme pétrinien et paulinien dans l'Église primitive*[2], et c'est ainsi qu'il inaugura ses travaux en ce genre. D'après lui, le parti du Christ était, dans l'église de Corinthe, un parti judaïsant outré, qui refusait de reconnaître l'autorité de saint Paul, parce que celui-ci n'avait point connu Jésus et qu'il n'y avait de véritables Apôtres que ceux qui avaient été choisis par le Sauveur lui-même. De plus, Baur identifia les judaïsants exagérés avec les partisans de saint Pierre et il prétendit que la division qui existait à Corinthe existait jusque dans le collège apostolique. En 1836, dans un article consacré à l'Épître aux Romains[3], il poursuivit l'application de son sys-

[1] Sur ces questions, voir W. R. Sorley, *Jewish Christians and Judaism, a study in the history of the two first Centuries*, in-8°, Cambridge, 1881; G. W. Lechler, *Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter*, 3e édit., in 8°, Karlsruhe, 1885.

[2] *Die Christuspartei in der Corinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthums der ältesten Kirche,* dans la *Tübinger Zeitschrift*, 1831, Heft IV, p. 61-206. Le titre fait allusion à I Cor., I, 12.

[3] *Tübinger Zeitschrift*, 1836, Heft III.

tème. Bouleversant toutes les idées reçues jusqu'alors, il crut découvrir que la partie essentielle de cette Épître, ce n'étaient point les huit premiers chapitres, ainsi que tout le monde l'avait pensé jusque-là, mais les trois derniers sur les destinées contraires des Juifs et des Gentils. Sous l'apparence d'un traité dogmatique, cette lettre n'est qu'un réquisitoire contre le judéo-christianisme dominant dans l'Église de Rome. La partie théorique sur laquelle l'Apôtre s'étend longuement tout d'abord n'est qu'une introduction destinée à préparer et à justifier sa charge à fond contre les judaïsants. L'Épître aux Galates est une preuve éclatante de l'existence du conflit entre saint Pierre et saint Paul, entre le *pétrinisme* et le *paulinisme*. Baur avait ainsi trouvé sa règle de critique. Il faut chercher, selon lui, dans chaque écrit la *tendance* dogmatique qui l'a inspiré et, une fois qu'on l'a découverte, rien n'est plus aisé que de résoudre les problèmes que nous offrent la formation du canon du Nouveau Testament et l'origine même du Christianisme. De là le nom de « critique de tendance » qu'on a donné au procédé employé par le chef de l'École de Tubingue. En faisant usage de son critérium, Baur arrive aux résultats suivants : les plus anciens écrits du canon sont, d'une part, les quatre grandes Épîtres de saint Paul, aux Corinthiens (deux), aux Romains et aux Galates, et d'autre part, l'Apocalypse, œuvre d'un judaïsant violent, qui anathématisa Paul comme un faux prophète, comme un autre Balaam. Le professeur de Tubingue, en attribuant à l'Apocalypse une date aussi reculée, est en contradiction avec tous les témoignages

historiques qui font de cet écrit le plus récent du Nouveau Testament, mais il n'en a cure; il juge *a priori*, d'après les règles qu'il s'est tracées lui-même, non d'après la tradition. Tel est le premier résultat de la critique historique de Baur. A l'en croire, les Apôtres et les premiers chrétiens furent divisés par l'opposition existante entre le judaïsme et le paulinisme, entre un christianisme particulariste et un christianisme universel, reposant, le premier, sur la conservation de la loi mosaïque, le second, sur une conception plus large de la religion. Cette opposition s'éteignit par degrés, après maintes contestations et tentatives de réconciliation; dans la seconde moitié du second siècle, l'Église catholique était constituée et les dissensions terminées.

Baur se proposa, dans la suite de ses études, de reconstituer toute l'histoire de la lutte entre le pétrinisme et le paulinisme. Pour réaliser son dessein, il soumit tout le canon du Nouveau Testament à un examen critique, fait d'après les principes qu'il s'était posés. Tout ce qui porte la trace de l'antagonisme entre judaïsants et universalistes est ancien; tout ce qui ne la laisse pas apercevoir est postérieur au premier âge. Ainsi les Épîtres aux Éphésiens, aux Colossiens, aux Philippiens, à Philémon sont pour le moins d'une authenticité suspecte, parce qu'elles sont pleines d'expressions gnostiques et ne font pas allusion aux querelles de l'époque; elles ne sont pas assez pauliniennes. Les Épîtres de saint Pierre et de saint Jacques le sont au contraire beaucoup trop; elles sont donc impitoyablement condamnées, parce que, si elles étaient des Apôtres dont elles portent

le nom, elles seraient imprégnées de judaïsme. Les Épîtres pastorales sont du second siècle : elles combattent les doctrines de Marcion et l'enseignement de Paul y est émoussé et attiédi[1]. Enfin les Actes des Apôtres ne sont pas non plus de l'école paulinienne; ils sont l'œuvre de l'école de conciliation qui l'emporta au second siècle; c'est là qu'on voit le mieux apparaître la tendance catholique de concilier Pierre et Paul, de tenir la balance égale entre les deux partis opposés et de mettre fin à tous les conflits[2].

Pendant que Baur se livrait à ces études, avait paru la *Vie de Jésus* de son ancien élève, le docteur Strauss (1835). On a souvent répété que la publication de cet ouvrage, qui avait si profondément ému l'opinion publique en Allemagne, avait exercé une grande influence sur le fondateur de l'École historique de Tubingue et imprimé une nouvelle direction à ses recherches. Il n'a jamais voulu en convenir :

J'avais commencé mes recherches critiques longtemps avant Strauss, dit-il, et j'étais parti d'un point de vue tout différent. Mon étude sur les deux Épîtres aux Corinthiens m'amena d'abord à saisir clairement les rapports qui existaient entre Paul et les autres Apôtres. Je me convainquis qu'il y avait dans ses Épîtres des données suffisantes pour en inférer que ces rapports étaient tout autres qu'on le sup-

[1] *Die sogenannten Pastoralbriefe*, 1835.

[2] Voir *Paulus, der Apostel Jesu Christi*, 1845; 2e édit., 2 in-8°, Leipzig, 1866-1867. Cet ouvrage résume tout ce que Baur a publié sur les Épîtres.

posait d'ordinaire, c'est-à-dire, en un mot, que ces rapports, au lieu d'être ceux d'une entente harmonieuse, étaient, au contraire, ceux d'un vif antagonisme, de sorte que l'autorité de l'Apôtre était partout contestée par les Judéo-chrétiens. J'arrivai à mieux comprendre cet antagonisme par un examen plus approfondi des Homélies pseudo-clémentines, dont, après Neander, je signalai l'importance pour l'histoire de ces divisions intestines pendant les premiers siècles de l'Église. Dans la suite, il devint toujours de plus en plus évident pour moi qu'il fallait mettre en lumière la lutte entre les deux partis des Pauliniens et des Pétriniens, pendant l'âge apostolique et l'âge suivant, et qu'elle ne devait pas être considérée seulement comme ayant concouru à la formation de la légende de Pierre, mais qu'elle avait eu aussi une influence notable sur la composition des Actes des Apôtres[1].

Il n'en est pas moins vrai, comme l'a remarqué Zeller, que « la construction historique de Baur suppose la critique de Strauss[2]. » Mais, quoi qu'il en soit de l'influence de Strauss sur son maître, il est certain que Baur ne commença à s'occuper de la critique des Évangiles qu'après la publication de la *Vie de Jésus* et que ses travaux, malgré les erreurs considérables qu'ils renferment, ont ruiné le mythisme de son ancien élève. Baur est en effet en opposition complète avec lui. Ce qui pour ce dernier est la création spontanée d'une my-

[1] *Kirchengeschichte des XIX Jahrhunderts*, in-8°, Tubingue, 1862, p. 395.

[2] *Chr. Baur et l'école de Tubingue*, trad. Ritter, in-18, Paris, 1883, p. 100.

thologie populaire est, au contraire, pour le premier, l'œuvre consciente, réfléchie d'un parti qui travaille à faire prévaloir ses opinions. Voici quelles sont les idées du chef de l'École de Tubingue sur l'origine de nos Évangiles :

Ils doivent leur naissance aux mêmes tendances, aux mêmes préoccupations que les Épîtres, c'est-à-dire que ce sont les manifestes des diverses fractions militantes qui divisaient les chrétiens primitifs. Nos quatre Évangiles actuels ne sont pas les plus anciens documents de ce genre qu'ait produits l'Église. Avant eux, il y eut un premier cycle de traditions évangéliques. Il se composait d'Évangiles multiples, aujourd'hui perdus, qui portèrent les noms d'Évangiles des Hébreux, des Ébionites, des Égyptiens; ils émanaient tous du parti pétrinien. Saint Matthieu représente pour nous cette catégorie d'écrits judaïsants; on y peut reconnaître encore le Christianisme initial, tout juif d'aspect et de tendances, malgré les modifications profondes qu'il a déjà subies. A l'Évangile de saint Matthieu est opposé celui de saint Luc : c'est le manifeste du parti paulinien, mais il a été néanmoins retouché dans un but de conciliation et l'Église du second siècle y a infusé quelques gouttes de pétrinisme. Matthieu est l'Évangile des Hébreux remanié dans une intention pacifique; Luc est l'Évangile de Marcion arrangé et modifié pour concilier les deux anciens partis chrétiens. Marc est postérieur à ce double remaniement : il est une simple abréviation des deux précédents et écrit avec une telle circonspection qu'il garde une neutralité parfaite dans les questions discu-

tées. C'est par là même le plus suspect, au point de vue historique, pour l'École de Tubingue[1].

Quant au quatrième Évangile, celui de saint Jean, c'est par lui que Baur avait commencé sa critique des biographies du Seigneur. A l'en croire, il n'a pas été composé au premier, mais au second siècle. Ce n'est pas une œuvre historique, c'est une œuvre théologique. Les données historiques qu'il renferme ne sont qu'un canevas sur lequel l'auteur brode et dessine ses idées spéculatives. Le contenu de cet écrit, le genre de la composition, le plan général, tout manifeste sa tendance dogmatique et idéale. Le prologue suffit à lui seul pour révéler son dessein. Le contraste qui éclate à toutes les pages entre la lumière et les ténèbres, la vie et la mort, l'esprit et la chair; la vigueur dramatique des touches, l'insistance avec laquelle toutes ses idées sont mises en relief sont autant de preuves du but que poursuit l'Évangéliste : celui de déduire de l'idée fondamentale du *Logos* ou Verbe fait chair toutes les conséquences qui en résultent. Dans cette œuvre définitive, qui couronne l'œuvre apostolique, toutes les contradictions des premiers temps sont effacées dans une large synthèse; gnosticisme et montanisme sont fondus ensemble dans le catholicisme; les torrents troublés qui ne voulaient point mêler leurs eaux, quand ils étaient encore dans le voisinage de leur source, coulent maintenant en silence

[1] *Kritische Untersuchungen über die canonischen Evangelien*, in-8°, Tubingue, 1847; *Das Markusevangelium nach seinem Ursprung und Charakter*, in-8°, Tubingue, 1851.

dans le lit large et tranquille du fleuve qui les a absorbés. Le quatrième Évangile est la conclusion et le terme du développement théologique du premier et du second siècle (vers l'an 170)[1].

Il suit de là que l'Apocalypse et le dernier de nos Évangiles ne peuvent avoir le même auteur; puisque leurs tendances sont diverses, leur date est diverse également. Chose curieuse, au IIIe siècle, saint Denys d'Alexandrie, pour réfuter plus aisément le millénariste égyptien Nepos, soutint aussi que le quatrième Évangile et l'Apocalypse n'avaient point été écrits par le même personnage. Les principales raisons qu'il alléguait, presque toutes philologiques et critiques, ont été renouvelées par le professeur de Tubingue. Seulement la tradition qui rapporte à saint Jean le quatrième Évangile était si bien établie que c'est l'Apocalypse qui est refusé à l'Apôtre par le savant évêque[2]. Tous les deux se sont trompés en ne tenant pas suffisamment compte des données historiques dans une question d'histoire, mais Baur a erré bien plus gravement que Denys.

Jusqu'à présent, par un phénomène singulier, Baur qui consacrait tant de recherches et de travaux à l'étude des origines du Christianisme ne s'était point préoccupé de déterminer la part qu'avait eue à son établissement celui qui lui a donné son nom, Notre-Seigneur Jésus-Christ. C'est le propre de ces esprits qui vivent dans les

[1] *Theologische Jahrbücher*, 1844.

[2] S. Denys d'Alex., *De promiss.*, 3-7, t. x, col. 1244-1249. S. Denys croit d'ailleurs à l'inspiration de l'Apocalypse. Dans Eusèbe, *H. E.*, VII, 24-25, t. XX, col. 691.

abstractions d'oublier parfois, dans la solution des problèmes qu'ils se posent, quelques-uns des éléments les plus essentiels. Peut-être aussi le professeur de Tubingue pressentait-il que Jésus serait pour son système la pierre d'achoppement qui le réduirait en poudre, comme Daniel annonce que le sera le Messie pour l'empire romain. Un jour vint cependant où Baur fut obligé de dire sa pensée sur le Christ. Nous allons voir à quelle occasion.

Ce qui attire souvent le plus l'attention des hommes, ce n'est pas la vérité même de ce qu'on enseigne, mais la nouveauté de l'enseignement; dans notre siècle surtout, on conquiert plus rapidement la réputation et la gloire par le paradoxe que par la sagesse et le bon sens; il suffit qu'un maître s'élève avec éclat contre les idées reçues pour qu'il ait un succès de vogue et que les disciples affluent autour de sa chaire. Non seulement Baur eut de nombreux élèves, mais il fonda une véritable École. On peut en rapporter la naissance à la date de 1842, époque où elle eut un organe spécial dans les *Theologische Jahrbücher*. Elle dura à peu près jusqu'en 1857, où disparut le recueil qui était comme le signe et l'expression de son existence. Les théories nouvelles de Baur avaient fait grand bruit en Allemagne; l'élite de la jeunesse protestante se pressait autour de sa chaire, et l'ascendant du professeur fut tel qu'il put lui communiquer son impulsion pendant une quinzaine d'années et la faire travailler dans le sillon qu'il avait déjà ouvert. Tous, à sa suite, s'occupent des origines du Christianisme et du canon du Nouveau Testament. C'est là la

mission et la raison d'être de l'École. Nous voyons d'abord autour de lui M. Édouard Zeller, qui en est devenu l'historien, et le souabe Albert Schwegler († 1857); puis Planck, Reinhold Köstlin, Albert Ritschl, et plus tard enfin Adolphe Hilgenfeld, Gustave Volkmar, Tobler, Keim, Holsten, etc., tous jeunes gens de talent, pleins d'ardeur et aussi d'espérances, convaincus qu'ils étaient les compagnons et les auxiliaires d'un nouveau Christophe Colomb qui avait découvert dans l'histoire un monde jusque-là inconnu. Les déceptions ne devaient pas tarder à se faire sentir, mais on se mit à l'œuvre avec toute la confiance du jeune âge. Il fallait d'abord marcher à de nouvelles conquêtes. Le maître n'avait encore que déblayé le terrain, il n'avait fait que de la critique négative; le moment était venu de bâtir. Cette histoire primitive que Baur avait analysée, critiquée, débrouillée, on devait la reprendre et la reconstruire à neuf. Emportés par la fougue de la jeunesse, les élèves marchèrent plus vite que le maître dans cette œuvre de restauration. M. Zeller en 1844, Schwegler en 1846[1] ouvrirent la voie. Schwegler en partie complète, en partie devance Christian Baur. D'après lui, la doctrine catholique sort à la fin du second siècle de l'ébionitisme juif des premiers Apôtres, sous l'influence toujours croissante du paulinisme qui, déposé comme un levain au premier siècle dans la secte chrétienne, a fini par faire fermenter toute la masse.

[1] *Das nachapostoliche Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwickelung*, 2 in-8°, Tubingue, 1846.

Quant à la part de Jésus-Christ dans la fondation du Christianisme, Schwegler l'oublie ou la néglige comme insignifiante, ainsi que l'avait fait son maître[1]. Il ne pouvait pourtant en être toujours ainsi et cette question capitale devait devenir la pomme de discorde dans le camp des Tubingiens. Planck, Köstlin et plus encore Ritschl voulurent combler la lacune trop visible de l'œuvre de leurs devanciers. Ils soutinrent que l'enseignement de Jésus d'abord, puis celui de Paul, avaient été le principe même du Christianisme, et que le Christianisme judaïsant de Pierre et des autres Apôtres était une conception mesquine et étroite, destinée à disparaître. Ces idées déplurent aux autres membres de l'École de Tubingue et la guerre civile éclata dans son sein. Autant ils avaient été d'accord pour détruire, autant ils allaient se montrer divisés pour édifier. Leur propre histoire n'allait point confirmer les théories de leur chef sur l'origine du catholicisme : la période de conciliation dans laquelle s'étaient confondus les éléments divergents aux premiers siècles ne devait jamais luire pour eux.

La querelle s'était tellement envenimée en 1851 et 1852 que le maître dut intervenir pour tâcher de rétablir la paix en prononçant sa sentence, c'est-à-dire en faisant connaître son opinion personnelle sur le point en litige. Il publia en 1853 son *Histoire de l'Église pen-*

[1] Il dit dans une note, *Das nachapostolische Zeitalter*, t. I, p. 148, qu'il omet à dessein d'en parler : « J'ai évité volontairement, dit-il, la question de Jésus, parce qu'on n'en sait rien. Tout ce qu'on peut en dire, c'est que la spiritualisation et la transfiguration du judaïsme, et spécialement la notion messianique doit être son œuvre. »

dant les trois premiers siècles [1], destinée à produire la conciliation et l'union. Nous y trouvons comme la dernière expression de sa pensée et ses vues générales sur l'histoire de l'Église tout entière. Baur est toujours sous l'influence de la philosophie de Hegel et il exprime ses conceptions dans le jargon hégélien. C'est assez dire que son langage est souvent vague, nuageux, obscur. Schleiermacher avait eu le tort de confondre le point de vue idéal et le point de vue historique. L'idéal n'existe pas en histoire; il n'existe que dans nos abstractions. L'idée ne s'épuise pas dans un seul individu, elle s'épanouit et se développe par une évolution régulière et nécessaire, qu'il appelle *Process*, dans la succession des âges et dans toute l'humanité. Ce *Process* est soumis à des lois dialectiques. L'histoire devient ainsi un mouvement purement logique. Conformément à ces principes, l'essence du Christianisme, ce n'est donc pas la personne de Jésus-Christ, c'est une idée abstraite. Cette idée abstraite peut se définir : le sentiment de l'union de l'homme avec Dieu, ou, en d'autres termes plus philosophiques, la conscience que l'esprit humain a prise en Jésus de Nazareth de son identité intime avec l'esprit absolu. De la divinité de Jésus-Christ, il ne saurait en être question. Cette identité intime de l'esprit humain avec l'esprit absolu, qui constitue le Christianisme, ainsi confondu avec le panthéisme, se compose de deux élé-

[1] *Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, in-8°, Tubingue, 1853; 2e édit., 1860; 3e édit., 1863.

ments. Le premier, c'est la morale, ramenée à un principe intérieur et affranchie de tout lien extérieur et matériel; le second, c'est l'universalisme, qui est la conséquence de la spiritualisation de la loi morale. Analysez le sermon sur la montagne et les principales paraboles évangéliques, vous n'y trouverez que ces deux éléments. Jésus-Christ n'en est pas l'inventeur; ils existaient avant lui; on n'a point de peine à les découvrir dans la philosophie hellénique de l'école de Socrate, d'une part, et, d'autre part, dans le judaïsme alexandrin et dans l'essénisme. Qu'y a-t-il donc de neuf dans le Christianisme? Rien. Baur ne s'inquiète pas de nous apprendre où Jésus et ses Apôtres avaient été initiés à l'enseignement des sages de la Grèce, et il conclut sans balancer que l'idée chrétienne n'est pas descendue toute faite du ciel sur la terre; elle a été longuement préparée et élaborée dans les siècles qui ont précédé notre ère. Le rôle de Jésus a été de représenter un moment capital dans la marche évolutive de cette idée : il l'a vivifiée en la jetant dans le moule juif du messianisme[1], et il lui a fait ainsi conquérir le monde. Mais ce n'était là qu'une étape dans la voie du progrès. Cette forme temporaire de l'idée abstraite devait disparaître comme les autres formes caduques qui l'avaient précédée. La fusion de l'élément universaliste ou paulinien avec l'élément particulariste ou pétrinien amena de nouvelles et notables transformations. Quand les deux partis s'entre-choquè-

[1] *Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte*, 1863, p. 16, 26, 6, 36.

rent, une lumière nouvelle jaillit, vive et éclatante. Chacun des deux contenait un principe de vie qui persista, et leur union forma l'Église catholique, dénomination complexe où le mot catholique indique la part introduite par Paul dans la doctrine nouvelle et où le mot Église, de couleur et de sens judaïsant, rappelle la part apportée par Pierre, c'est-à-dire la constitution hiérarchique de la société chrétienne, la suprématie du clergé et de la papauté, l'assujettissement de l'empire au sacerdoce, qui sont tout autant de legs de la loi ancienne. Ce « moment, » dans l'histoire de l'évolution de l'Être, a duré pendant tout le moyen âge. Avec la Réforme commence une période nouvelle. Jusque-là le pétrinisme avait prédominé. Le principe protestant du libre examen fait triompher de nouveau l'esprit de Paul, il porte le coup mortel au vieux dogme catholique, et de ses cendres sort la philosophie générale de l'esprit humain que le XIXe siècle a eu l'honneur d'inaugurer avec tant d'éclat [1].

Assurément il y a dans ces conceptions de Baur une certaine ampleur de vues et ses aperçus sont aussi larges que hardis. Ces qualités, toujours rares parmi les hommes, nous expliquent son succès. Toutefois, il ne suffit pas de concevoir fortement un système et de déduire logiquement les conséquences d'un principe pour élever un édifice durable. Il faut de plus que le fondement sur lequel il repose soit le roc solide de la vérité, sinon, après avoir ébloui un instant, ce monument aux

[1] Cf. A. Sabatier, dans l'*Encyclopidie des sciences religieuses*, t. II, p. 122-126.

apparences magnifiques, qui séduisait le regard par ses lignes grandes et simples, chancelle et menace ruine. On a beau l'étayer, bientôt il s'écroule, parce qu'il est bâti sur le vide. Baur a voulu faire de l'histoire sans le secours des documents historiques ou à l'encontre de ces documents, semblable à un architecte qui prétendrait construire un palais sans pierres et sans matériaux solides. L'histoire du Christianisme ne s'édifie point avec les principes métaphysiques de Hegel ni avec des conceptions subjectives et *a priori,* comme celles de Baur[1]; ce sont là des bulles de savon qui ne tardent pas à crever; il ne s'agit pas de chercher dans les deux premiers siècles de notre ère les traces des dissensions de partis, pour en conclure que c'est de ces dissensions qu'est sorti le Christianisme; il faut étudier tous les côtés de la question, discuter tous les témoignages, et en tirer les conséquences qui ressortent des faits, non celles qu'on avait déjà caressées dans son imagination. Ce n'est pas par leurs *tendances* vraies ou supposées qu'on doit déterminer l'âge des écrits canoniques, c'est par le témoignage et les sources anciennes. Baur, en méconnaissant ces règles, n'a fait qu'une œuvre fragile dont il a vu lui-même la chute. Son grand ouvrage sur les trois premiers siècles de l'Église, destiné à empêcher la ruine de son école, ne servit qu'à la précipiter.

[1] La manière purement subjective dont Baur conçoit l'histoire se trahit jusque dans son style. Le moi, *ich,* revient à tout instant dans ses Préfaces et l'on y rencontre à chaque pas des expressions comme celles-ci : *meine Ansicht*, *mein Standpunkt*, *meine Geschichtsanschauung*, etc., *loc. cit.*, p. VI, IX.

Quelques-uns de ses disciples se retirèrent sous leur tente, n'ayant plus rien à dire après le maître. D'autres le combattirent d'une manière plus ou moins discrète, atténuant ses erreurs sur certains points, les aggravant sur d'autres. Zeller abandonna le domaine de la théologie, qui, d'après Baur, n'était plus devenue qu'une branche de la philosophie générale, et il composa une histoire de la philosophie grecque. Schwegler se tourna du côté de l'histoire romaine. Les autres Tubingiens, moins intimement liés à leur chef, s'émancipèrent. Ritschl, dans la première édition de l'*Origine de l'ancienne Église catholique*[1], en 1850, avait déjà rectifié une partie des erreurs de Baur, en relevant ce qu'il y avait de vague et de mal défini dans les termes de paulinisme et de pétrinisme; dans la seconde édition du même ouvrage, en 1857, il rompit définitivement les liens qui l'attachaient au maître et rentra dans les anciens sentiers. Hilgenfeld fonda en 1858 la *Revue pour la théologie scientifique*[2], à la place des *Annuaires théologiques*, morts en 1857, et s'y écarta sur plusieurs points des idées capitales de Baur. Dans son ouvrage principal, *Introduction au Nouveau Testament*, il admet l'authenticité de trois Épîtres de saint Paul rejetées par son ancien maître, la première aux Thessaloniciens, celle à Philémon et celle aux Philippiens; il assigne également aux deux premiers Évangiles une date plus ancienne,

[1] Ritschl, *Die Enstehung der altkatholischen Kirche, eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie*, in-8°, Bonn, 1850.

[2] *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.*

vers l'an 70 ou 80, et place la composition du quatrième, non plus vers l'an 170, mais au commencement du second siècle[1]. Volkmar soutient que l'Évangile de saint Marc qui, d'après Baur, était le troisième dans l'ordre chronologique, doit, au contraire, être regardé comme le premier. La plupart des anciens Tubingiens s'accordent aussi à reconnaître qu'il faut adopter une méthode plus historique que celle de Baur. En même temps que ses anciens disciples l'abandonnent, à Tubingue même, au sein de l'université, théâtre de ses premiers triomphes, il s'opère contre lui une véritable réaction, sous l'influence d'un nouveau professeur, C. Beck, qui attire autour de sa chaire la jeunesse nouvelle, tandis que la solitude se fait autour de Christian Baur. On peut dire qu'il se survécut à lui-même. Quand il descendit dans la tombe en 1860, son école ne subsistait déjà plus[2].

Cependant, quoique l'École de Tubingue soit morte avec son fondateur, l'influence de Baur n'en a pas moins

[1] *Die historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament*, in-8°, Leipzig, 1875, p. 239, 331, 333, 464, 517, 738.

[2] Baur avait été vivement combattu pendant sa vie par un grand nombre de théologiens protestants et il leur avait tenu tête à tous. Hengstenberg l'attaqua au sujet des Épîtres pastorales (*Evangelische Kirchenzeitung*, nos 36 et 37, 1837); il lui répondit dans son *Abgenöthigte Erklärung* (*Zeitschrift für Theologie*, 1836, Heft 4). A la critique de H. W. Thiersch, *Versuch zur Herstellung des historischen Standpuncts für die Kritik der neutestamentlichen Schriften*, in-8°, Erlangen, 1845, il opposa : *Der Kritiker und der Fanatiker in der Person des Herrn Thiersch*, Stuttgart, 1846 (Thiersch lui répliqua la même année). Etc. Voir les autres publications pour et-contre dans le *Kirchen-Lexicon*, t. II, 1883, p. 73-74.

été considérable. Il avait enseigné à Tubingue pendant trente-quatre ans. Les auditeurs avaient afflué à ses cours de tous les points de l'Allemagne et de la Suisse, et de retour dans leur patrie, ils y étaient devenus les propagateurs de ses idées. Ceux mêmes de ses disciples qui devaient un jour l'abandonner avaient contribué à rendre célèbres sa méthode et ses opinions, et si une partie de ses théories a été condamnée, une autre partie lui a survécu. Son œuvre n'a pas été d'ailleurs complètement inutile. Depuis que le rationalisme a relevé la tête en Allemagne, il a imité Saturne, il a dévoré ses propres enfants. Le rationaliste du lendemain s'est chargé de renverser et de détruire celui de la veille; Eichhorn a combattu Reimarus, Paulus a supplanté Eichhorn, Strauss a terrassé Paulus; le fondateur de l'École de Tubingue, à son tour, a eu pour mission de démolir l'œuvre de Strauss.

Purement négative, la première critique de Strauss laissait subsister sans l'expliquer l'apparition historique du Christianisme et la valeur immense de ce fait dans l'histoire. On peut dire que personne mieux que Baur n'a senti et fait comprendre l'insuffisance historique de la *Vie de Jésus*, où tout le Christianisme se résolvait en quelques légendes d'origine mystérieuse et d'un sens arbitraire... [Strauss] n'a à aucun degré le sentiment de l'histoire; il remplace l'explication naturelle des faits chrétiens par l'explication mythique, mais il ne dépasse pas le point de vue borné d'un dogmatisme subjectif. Comme les rationalistes, il condamne le dogme du passé au nom du dogme du présent; il n'explique ni le développement positif du dogme chrétien, ni la

formation du canon du Nouveau Testament... Rien n'a autant fait vieillir la célèbre *Vie de Jésus* de Strauss que les recherches historiques de Baur. Personne ne l'a mieux réfutée, parce que personne n'en a mieux révélé l'étroitesse et l'insuffisance. En vain Strauss, trente ans plus tard, a-t-il essayé de rafraîchir et de rajeunir son système dépassé et vaincu en rédigeant une nouvelle vie de Jésus; en vain a-t-il tenté de marier, malgré leur incompatibilité de nature, son explication mythique avec la critique historique; sa *Vie de Jésus à l'usage du peuple allemand* n'en a pas moins fait l'effet d'un anachronisme[1].

Mais si Baur avait saisi le défaut de la cuirasse dans Strauss, d'autres critiques devaient apparaître à leur tour pour signaler les lacunes et les vices de son propre système. Il avait fallu tout l'engouement qu'avait suscité en Allemagne la philosophie de Hegel pour qu'on ne s'aperçût point de prime abord qu'on ne fait pas l'histoire avec des abstractions et que rien n'est plus positif qu'un fait. Quand le premier mouvement d'enthousiasme aveugle fut tombé, quand l'hégélianisme fut passé de mode, on remarqua sans peine que les conclusions de Baur n'étaient point le résultat de recherches historiques sérieuses, mais les déductions logiques d'un principe, posé à l'avance comme une sorte de *postulatum*. On remarqua en même temps que si le système de Strauss était incomplet, celui de Baur ne l'était guère moins. La personne du Sauveur l'embarrasse, il ne peut l'expliquer par le pétrinisme et le paulinisme, et, en dehors de

[1] A. Sabatier, dans l'*Encycl. des sciences relig.*, t. II, p. 119-120.

cette invention, son esprit est à court. Il s'efforça bien de persuader que, dans son système, la personne de Jésus pouvait et même devait être logiquement négligée, mais le sophisme était trop grossier et, en l'affirmant tout haut, il ne pouvait s'empêcher de penser tout bas qu'expliquer le Christianisme sans le Christ, c'était une contradiction jusque dans les termes. Il chercha donc à se faire sur le Sauveur une opinion qu'il pût mettre en harmonie avec son système; ce fut en vain : malgré ses efforts, il n'y réussit pas. Jusqu'à la fin de sa vie, il demeura flottant, indécis sur ce point capital. Quelle a été la doctrine de Jésus-Christ? Qu'ont reçu les Apôtres de l'enseignement de leur maître? A quel degré a-t-il influé sur leur prédication et sur le pétrinisme? Jamais Baur n'a répondu ni pu répondre à ces questions essentielles. Dans le dernier article qu'il publia quelques mois avant sa mort sur la *Notion du Fils de l'homme*[1], son langage est aussi vague et aussi contradictoire, au sujet de la personne du Sauveur, qu'au début de sa carrière scientifique. Strauss avait fait la critique de l'histoire évangélique sans la critique des Évangiles; Baur fit la critique des Évangiles sans la critique de l'histoire qu'ils nous ont racontée[2].

Non seulement le chef de l'École de Tubingue a négligé l'étude du caractère et de la doctrine de Jésus, il a aussi passé sous silence ses œuvres. Il y a en effet un

[1] Dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie,* de Hilgenfeld, 1860, Heft 3, p. 274 et suiv.

[2] S. Berger, *F. C. Baur,* p. 32.

autre point non moins embarrassant pour Baur que la personne de Notre-Seigneur, dans l'histoire des origines du Christianisme, c'est le miracle. Il s'est toujours efforcé de le reléguer dans l'ombre, à cause de l'impuissance où il était d'en fournir une explication satisfaisante. Depuis la publication des *Fragments de Wolfenbüttel* jusqu'à lui, la question du surnaturel avait toujours occupé la première place dans les discussions du rationalisme. Reimarus avait dédaigneusement repoussé les prodiges comme des impostures; Eichhorn et Paulus les avaient réduits à de simples faits naturels, défigurés ou transfigurés; Strauss avait tenté de les faire évanouir en les transformant en mythes. Pour la nouvelle exégèse, tout semblait ainsi se ramener à savoir si Jésus, Moïse, les prophètes, les Apôtres avaient été de véritables thaumaturges. Avec Baur tout change. Dans sa pensée, le pétrinisme et le paulinisme absorbent tout. Toutes les fois que le conflit entre les judaïsants et les non-judaïsants se mêle à un point d'histoire, ce point prend à ses yeux des proportions importantes, mais dès qu'il y est étranger, la difficulté lui semble non avenue. C'est ainsi que le miracle a peu ou point de place dans ses nombreux écrits. L'antagonisme des deux partis de l'Église primitive est pour lui le *Sésame, ouvre-toi,* des contes arabes. Quand il peut lui servir à son gré à résoudre un problème, il l'aborde en triomphateur; mais quand la porte reste close, il n'essaie même pas d'entrer et se retire. Cependant on ne peut éluder le miracle dans la critique des Évangiles. Les générations chrétiennes qui se sont succédé pendant dix-huit siècles ont cru à la divinité de

Notre-Seigneur, parce qu'il l'avait prouvée par ses prodiges; on doit au moins leur montrer qu'elles ont été le jouet d'une illusion. En reculant devant le surnaturel, Baur a donc avoué son impuissance à en rendre compte. Lorsque, dans son *Histoire des trois premiers siècles de l'Église,* il a rencontré sur son chemin la résurrection de Jésus-Christ, ce signe le plus grand de tous[1], il a été contraint d'écrire les lignes suivantes qui sont la condamnation la plus formelle de toutes ses théories :

Examiner ce qu'est en soi la Résurrection est en dehors du cercle des recherches de l'histoire. L'historien doit s'en tenir à ceci que, pour la foi des disciples, la Résurrection fut un fait d'une certitude assurée et tout à fait inébranlable. C'est sur cette foi que le Christianisme a posé d'abord le ferme fondement de son développement historique. Ce que présuppose l'histoire pour expliquer toute la suite des événements, ce n'est pas tant la réalité de la Résurrection de Jésus que la foi des disciples à cette Résurrection[2].

Comme si la vérité même du Christianisme ne dépendait pas de la réalité de ce miracle, d'après le témoignage exprès de Jésus-Christ et des Apôtres eux-mêmes[3]; comme si saint Paul n'avait point dit : « Si le Christ n'est point ressuscité, vaine est votre foi[4] ! »

Quant au fond même de la thèse de l'École de Tubin-

[1] Matt., XII, 39 ; XVI, 4 ; Luc, XI, 16, 29.
[2] *Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte,* 1863, p. 39-40.
[3] Act., II, 32 ; III, 15, 26 ; IV, 10 ; V, 30 ; XVII, 31 ; XXV, 19, etc.
[4] I Cor., XV, 17 ; cf. 11-22. Voir plus haut, p. 455.

gue, savoir l'antagonisme entre les judéo-chrétiens et les païens convertis, rien n'est plus faux que d'en faire sortir le Christianisme. L'opposition de vues et de doctrine entre les Douze et saint Paul n'a point été ce que le suppose Baur. Il exista entre les prédicateurs de la foi nouvelle des divergences de sentiments et, sur certains points, de conduite; elles tenaient à la diversité des caractères, des goûts et des origines comme aux difficultés inhérentes à toute fondation, mais jamais elles ne furent profondes, et nous en savons parfaitement l'histoire. Ce furent les Douze, formant non seulement la majorité mais la presque totalité du concile de Jérusalem, qui décidèrent avec saint Paul que la loi mosaïque ne devait pas être imposée aux Gentils devenus chrétiens[1]. Le premier païen fut converti et baptisé, non par saint Paul mais par saint Pierre[2]. Et en ce qui concerne le trait le plus caractéristique de la religion nouvelle, son universalité, l'histoire ne doit pas en faire honneur à l'Apôtre des Gentils, comme le prétend faussement l'École de Tubingue, mais au fondateur même du Christianisme, car c'est Jésus-Christ qui a dit à ses disciples : « Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre; allez donc et enseignez toutes les nations[3]. » Celui qui nous a conservé ces paroles du Maître, ce n'est pas saint Luc, l'évangéliste paulinien, c'est saint Matthieu, l'évangéliste des judaïsants, d'après les théories de Baur; et saint Marc,

[1] Act., XV.
[2] Act., X-XI.
[3] Matt., XXVIII, 18-19. Strauss dit lui-même qu'on a eu tort de considérer ce passage comme interpolé, *Vie de Jésus*, t. II, p. 646.

si estimé par la plupart des membres de l'École de Tubingue, nous apprend également que le Seigneur ordonna à ses Apôtres d'aller prêcher son Évangile à tous les peuples de l'univers[1].

[1] Marc, XVI, 15. L'authenticité de la fin de l'Évangile de saint Marc est contestée par les critiques, mais Strauss lui-même observe : « L'affirmation (de ceux qui nient) est douteuse à cause de l'absence de motifs critiques décisifs, et encore plus à cause de l'interruption que cela produirait dans la conclusion, puisque l'Évangile se trouverait finir par ce membre de phrase : *Car elles furent saisies de craintes*, ἐφοβοῦντο γάρ. » *Vie de Jésus*, t. II, p. 589. Nous reviendrons au tome V sur cette question.

CHAPITRE VIII.

LA CRITIQUE DU PENTATEUQUE

Depuis Strauss et Christian Baur, l'Allemagne rationaliste n'a produit aucun exégète qui ait ouvert de nouveaux sentiers dans le domaine de la critique biblique. Des savants en assez grand nombre se sont fait un nom par leurs travaux, mais ils ont travaillé dans un champ déjà défriché par leurs devanciers. Nul d'entre eux n'a créé un système original comme Eichhorn ou fondé une école comme Baur. La plupart se sont surtout occupés à battre en brèche l'authenticité des écrits de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Aucun des livres qui contiennent des récits miraculeux ou des prédictions prophétiques n'a trouvé grâce devant leur incrédulité; ils ont rejeté comme apocryphe tout ce qui suppose l'intervention divine dans l'histoire du peuple de Dieu; ils en sont venus enfin par degrés à bouleverser de fond en comble les Écritures et à faire une histoire d'Israël au rebours, plaçant à la fin de l'Ancien Testament les livres que la tradition avait toujours mis au commencement. D'après leur système, la Loi n'a pas été donnée aux douze tribus d'Israël avant le passage du Jourdain, mais cette loi se développant peu à peu du germe mosaïque, a crû successivement et comme par

couches, semblable à l'arbre qui tous les ans pousse et grandit, et elle n'a atteint sa forme actuelle que pendant la captivité de Babylone et les temps qui l'ont suivie. Le peuple naissant n'a donc pas été façonné par la Loi, c'est la Loi qui a été l'œuvre du peuple juif dans les derniers siècles de son existence. Après avoir nié d'abord la réalité des miracles et des prophéties, puis l'authenticité des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, on est enfin arrivé au scepticisme. On ne croit plus à rien, on doute de tout, et l'on se laisse aller à toute espèce de rêves. L'apologue de Quinet devient plus vrai tous les jours :

Il y avait un rossignol allemand qui chantait ses plus beaux chants dans la forêt Hercynienne. Les peuples étaient accourus et écoutaient sa voix enchantée. Ils sentaient, pendant qu'ils l'entendaient, rentrer dans leurs cœurs la foi qu'ils avaient perdue et la poésie des vieux jours. Un souffle divin les ranimait, et leur âme s'élançait sur les ailes de cet oiseau merveilleux pour parcourir les sphères mélodieuses. Mais voilà qu'un serpent à la gueule impure avait roulé ses anneaux au tronc d'un chêne du voisinage. Le rossignol l'aperçut ; il fit silence, et soit peur, soit amour, soit un charme plus puissant que le sien, il tomba en voletant dans cette gueule béante ; après quoi le serpent darda sa langue, et prenant la parole, il dit : « Me connaissez-vous? Je me suis appelé tour à tour, dans l'Éden, Léviathan, Satan, Moloch ; au moyen âge, Hérésie, Jean Hus, Martin Luther ; chez les Tudesques, Méphistophélès ; chez les Welches, Voltaire. A présent, je me nomme comme vous tous : Scepticisme[1]. »

[1] E. Quinet, *Allemagne et Italie,* XII, *Œuvres*, t. VI, p. 233.

C'est bien là l'histoire du protestantisme allemand. De négation en négation, il est arrivé à faire table rase de toute religion. Depuis la naissance du rationalisme, nous l'avons toujours vu porter dans l'exégèse biblique les principes erronés de la philosophie dominante. Paulus était kantiste, Strauss et Baur étaient hégéliens; leurs successeurs sont aujourd'hui sceptiques et évolutionistes. Le scepticisme actuel a appelé à son aide cette théorie nouvelle de l'évolution, dont nous avons signalé les premiers linéaments dans Lessing et qui depuis a pris corps et considérablement grandi. On veut tout expliquer maintenant par la marche naturelle et progressive des choses, en dehors de laquelle on ne reconnaît rien. Nous aurons à étudier à part cette erreur capitale de la seconde moitié du XIX[e] siècle, mais nous devons présentement examiner comment elle a envahi le domaine biblique et les ravages qu'elle y a exercés. C'est surtout contre les livres de Moïse qu'elle s'est acharnée, et c'est par conséquent la critique de ces livres que nous devons spécialement faire connaître.

Depuis les origines du rationalisme jusqu'à nos jours, la critique du Pentateuque[1] est passée par trois phases successives, connues sous le nom « d'hypothèse des sources ou des documents, » *Urkundenhypothese,* « d'hypothèse des fragments, » *Fragmentenhypothese,* et « d'hypothèse des compléments, » *Ergänzungshypothese.* La première consiste à admettre que le Pentateu-

[1] Voir M. Flunk, *Die Ergebnisse der negativen Pentateuchkritik,* dans la *Zeitschrift für katholische Theologie,* juillet 1885, p. 471-497.

que a été tiré de sources plus anciennes; après avoir subi un temps d'éclipse, c'est celle qui domine aujourd'hui avec des modifications diverses. La seconde suppose que le Pentateuque n'est qu'un conglomérat de fragments détachés et disparates. La troisième distingue dans cet écrit un noyau primitif, formant une histoire complète, à laquelle ont été surajoutés des lambeaux de toute sorte en guise de suppléments.

L'hypothèse documentaire avait pris naissance avec Astruc, et, modifiée par Eichhorn, qui lui donna le nom d'*Urkundenhypothese*, elle fut transplantée en Allemagne, où elle grandit et se développa. Nous avons déjà fait connaître plus haut ses origines. A la distinction des documents élohistes, reconnaissables, d'après Astruc, à l'emploi des noms divers d'Élohim ou de Jéhovah. Eichhorn ajouta un nouveau signe caractéristique, savoir que le langage des deux sources est différent [1]. Ces observations demeurèrent comme un fait acquis, mais l'on ne tarda pas à imaginer des explications nouvelles, caractérisées surtout par la négation de l'authenticité du Pentateuque, contre laquelle Eichhorn n'avait point fait d'abord d'objection. De ce que l'auteur des premiers livres de l'Ancien Testament avait eu entre les mains des sources anciennes, il ne résultait nullement que cet au-

[1] Eichhorn, *Einleitung in das A. T.*, § 409, 1823, t. IV. p. 53. — Karl David Illgen marcha dans la même voie : il mit en usage les termes d'élohiste et de jéhoviste, et il prétendit distinguer l'un de l'autre par des différences de style et d'élocution : ainsi, dit-il, l'Élohiste évite l'emploi des pronoms, il aime les redondances, etc., G. Vos, *Mosaic origin of the Pentateuchal Codes*, in-12, Londres, 1886, p. 21-22.

teur ne fut pas Moïse. Or, le but plus ou moins avoué de la critique rationaliste est d'enlever à Moïse la composition de cette grande œuvre, parce que, s'il en est l'auteur, on est obligé d'en accepter le contenu comme véridique, ce qui est la négation même des principes des incrédules. Le système d'Eichhorn parut insuffisant pour atteindre ce résultat, et l'on imagina de nouvelles hypothèses, destinées à établir que le Pentateuque est relativement peu ancien, afin d'en conclure que les faits dont nous y lisons le récit ne sont que des légendes, fleurs brillantes mais fragiles qui ont poussé « sur le sol merveilleux du mythe, dans les jardins enchantés de l'antiquité crédule, où l'on respire les fortes senteurs de la terre encore jeune et naïve[1]. »

La seconde hypothèse, qui remplaça d'abord celle d'Eichhorn, l'hypothèse des Fragments, n'eut qu'une existence éphémère. Elle eut pour premier auteur Séverin Vater et pour principal défenseur Théodore Hartmann. Vater, l'un des pères du mythisme, comme nous l'avons déjà vu, soutint que le Pentateuque n'est ni de Moïse ni de l'époque mosaïque. Si Moïse ou ses contemporains laissèrent quelques morceaux par écrit, ils furent en petit nombre et ne nous ont pas été conservés dans leur forme primitive. Une partie notable du Deutéronome, consistant en une collection de lois, existait dès le temps de David et de Salomon; tout le reste a été composé de fragments et successivement, et le recueil de ces fragments isolés n'a formé un tout que vers l'époque de la captivité de Babylone.

[1] Voir *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1885, p. 493.

A.-Th. Hartmann († 1838), en acceptant les idées de Vater sur l'origine fragmentaire du Pentateuque, s'appuya sur d'autres raisons pour nier que Moïse en fut l'auteur. D'après lui, les Hébreux n'apprirent l'art d'écrire qu'après la mort de leur libérateur, du temps des Juges, et ce n'est qu'à l'époque de Samuel qu'ils commencèrent à composer des histoires. Les plus anciennes parties du Pentateuque sont postérieures à Salomon; il fut rédigé par morceaux séparés, depuis la formation des deux royaumes d'Israël et de Juda jusqu'au temps de Jérémie et d'Ézéchiel; il ne lui manquait dès lors qu'un petit nombre d'additions qu'on y inséra depuis, quand on mit en ordre l'œuvre complète, telle qu'elle est aujourd'hui, pendant la captivité de Babylone. P. von Bohlen, W. Vatke et J. F. L. George soutinrent des idées à peu près semblables en 1835[1]. L'hypothèse fragmentaire ne put cependant résister à un examen sérieux. On reconnut sa fausseté d'une manière évidente, et il fallut chercher de nouvelles preuves de la non authenticité du Pentateuque, dès que l'on eut constaté que les fragments dits élohistes, si l'on en retranchait les morceaux jéhovistes, formaient un tout complet et suivi, où est racontée l'histoire du peuple hébreu depuis la création du monde jusqu'à la conquête de la terre de Chanaan.

[1] Hartmann, *Historisch-kritische Forschungen über die Bildung, das Zeitalter und den Plan der fünf Bücher Mose's*, Rostock, 1831; P. von Bohlen, *Die Genesis historisch-kritisch erläutert*, Kœnigsberg, 1835; Vatke, *Biblische Theologie*, t. I, Berlin, 1835; George, *Die älteren jüdischen Feste, mit einer Kritik der Gesetzgebung des Pentateuchs*, Berlin, 1835.

Tout ce que l'on a conservé de l'opinion de Vater et de Hartmann, c'est que le Pentateuque actuel n'est pas l'œuvre d'un seul homme ni d'une seule époque, mais le résultat du travail de plusieurs siècles, successivement accru et plus ou moins profondément modifié. Les critiques qui découvrirent l'histoire élohiste lui donnèrent le nom « d'Écrit fondamental, » *Grundschrift,* et ils supposèrent qu'elle avait été plus tard complétée et développée avec des extraits d'une autre source, où Dieu est appelé Jéhovah, ainsi qu'au moyen d'emprunts faits à d'autres documents moins faciles à caractériser. Telle fut l'explication de Tuch, de Stähelin, de Lengerke[1].

Elle ne domina pas cependant longtemps dans la critique négative, et il fallut en revenir à l'hypothèse primitive des sources, en l'adaptant aux besoins de la cause. On reconnut bientôt que ce que Tuch et Stähelin prenaient pour des suppléments était, au moins en partie, de véritables histoires. Sans rejeter absolument leur manière de voir, on se rapprocha donc de nouveau de l'hypothèse des sources, mais en ayant soin de les rendre relativement récentes et postérieures à Moïse. Pour en abaisser ainsi la date, on les soumit à une analyse minutieuse et arbitraire. Le *Grundschrift* fut morcelé et haché en pièces. L'un des hommes qui travaillèrent avec le plus d'éclat à cette sorte de dissection littéraire fut Ewald.

[1] F. Tuch, *Commentar über die Genesis*, Halle, 1838; J.-J. Stähelin, *Krit. Untersuchungen über den Pentateuch*, Berlin, 1843; *Specielle Einl. in die kanon. Bücher des A. T.*, Elberfeld, 1862; C. von Lengerke, *Kenaan*, Kœnigsberg, 1844. M. Franz Delitzsch (✝ 1890) a défendu quelque temps ce système, *Genesis*, 4e édit., p. 43.

Henri Ewald, l'un des savants les plus célèbres du parti rationaliste en notre siècle, naquit à Goettingue le 16 novembre 1803. Son père était tisserand. A l'université de sa ville natale, dont il commença à suivre les cours en 1820, il eut Eichhorn pour professeur. En 1823, il alla enseigner au gymnase de Wolfenbüttel, mais dès l'année suivante, sur les instances d'Eichhorn, il fut rappelé à Goettingue comme répétiteur. L'année de la mort de son protecteur (1827), il fut nommé professeur extraordinaire de philosophie et chargé d'expliquer l'Ancien Testament. En 1835, il reçut la chaire de langues orientales de la faculté de théologie. Des raisons politiques l'ayant fait exclure de l'université de Goettingue, il professa en 1838 la philosophie et, en 1841, la théologie à Tubingue. C'est pendant son séjour dans cette ville que commencèrent ses démêlés violents avec Baur et avec son école. Le roi de Wurtemberg l'anoblit en 1841. Il fut rappelé à Goettingue en 1848, et y professa jusqu'en 1866 où la conquête du Hanovre par la Prusse, à laquelle il refusa de se soumettre, l'éloigna de l'enseignement. Il est mort à Goettingue, d'une maladie de cœur, à l'âge de 72 ans, le 4 mai 1875. Caractère violent et passionné, doué d'une grande puissance d'intuition, mais faible dans ses déductions et ses raisonnements, aimant et haïssant vivement, il fut souvent en lutte avec d'autres savants de son pays; néanmoins par son enthousiasme et ses talents, il exerça un grand ascendant sur ses disciples. Les plus connus sont Hitzig, Schrader, Diestel, Nöldeke et Dillmann.

Pendant plus de 50 ans, depuis 1823 jusqu'à sa mort,

Ewald n'a guère passé d'année sans publier quelque travail plus ou moins important. Ses écrits ont eu une influence considérable. Le premier de tous : *Examen critique de la composition de la Genèse* parut l'année même où il terminait ses études à l'université de Goettingue (1823)[1]. Son but était d'expliquer la diversité des noms de Dieu dans le premier livre du Pentateuque par des raisons philologiques, sans recourir à l'hypothèse des documents antérieurs qu'il refusait d'admettre. On y remarque déjà toute la pénétration et la subtilité d'esprit dont il donna tant de preuves dans la suite. Du reste, sur la thèse qu'il y soutenait comme sur tant d'autres, il changea depuis d'opinion. Son ouvrage le plus célèbre est son *Histoire du peuple d'Israël*[2], ouvrage de critique négative qui a fait par sa science et son érudition, sinon par ses résultats, l'admiration de la plupart des exégètes rationalistes. Prenant comme point de départ les théories du progrès indéfini de l'humanité que Lessing et Herder avaient rendues populaires en Allemagne, l'auteur étudie le rôle qu'a joué, d'après lui, Israël, dans le développement du monde civilisé. Son histoire est celle de la manière par laquelle le monothéisme est devenu la religion universelle. Elle commence à l'Exode et s'achève en la personne de Jésus. Cet intervalle se partage en trois périodes : celle de Moïse et de la théocratie, celle de David et de la mo-

[1] *Die Composition der Genesis kritisch untersucht*, 1823.

[2] *Geschichte des Volkes Israels*, 7 in-8°, 1843-1859 ; 3e édit., 1864-1868.

narchie, celle d'Esdras et de l'*hagiocratie*. Chacune de ces périodes est indiquée par les noms mêmes que porte successivement le peuple de Dieu : Hébreux, Israélites, Juifs. Les événements antérieurs à l'Exode sont résumés dans un chapitre préliminaire de l'histoire primitive ; ceux de l'époque apostolique sont traités comme une sorte d'appendice.

Tout son travail repose sur l'examen critique et l'arrangement arbitraire des livres bibliques, d'où il tire ses documents. Son analyse du Pentateuque est l'une de celles qui mettent le plus en évidence l'esprit subtil, aventureux et arbitraire de la critique germanique. Il distingue, outre un petit nombre de fragments antiques, *le livre* (élohiste) *des alliances*[1], qui commence au temps d'Abraham et date de l'époque de Samson ; *le livre* (élohiste et jéhoviste) *des origines*[2], qui commence avec la création et fut rédigé sous le règne de Salomon ; un troisième livre écrit par un Éphraïmite, contemporain du prophète Élie ; un quatrième composé à la fin du IXe siècle. Un cinquième rédacteur de la tribu de Juda forma avec tous les recueils que nous venons d'énumérer les quatre premiers livres du Pentateuque, auxquels il faut joindre la conclusion du Deutéronome. Un sixième écrivain de la tribu d'Éphraïm, transporté en captivité, interpola des fragments dans le Lévitique. Enfin au VIIe siècle, un dernier historien écrivit en Égypte une grande histoire de Moïse, dont une partie

[1] « Buch der Bündnisse. »
[2] « Buch der Ursprünge. »

seulement nous a été conservée par un contemporain d'Isaïe : c'est le Deutéronome. Ainsi fut complété le Pentateuque.

Ewald n'essaie point de donner des preuves en faveur de ses hypothèses si singulières, il se contente d'affirmer dogmatiquement; aussi son système critique, qu'il a d'ailleurs souvent modifié, n'a-t-il compté d'autre partisan que son auteur. Une seule de ses opinions a été universellement adoptée par le rationalisme, c'est celle qu'il avait émise en 1831[1], à savoir que les documents élohiste et jéhoviste ne finissent pas au chapitre VI de l'Exode, comme l'avait dit Astruc, mais qu'ils se continuent et sont entremêlés jusqu'à la fin du Pentateuque, de telle sorte qu'on peut les discerner l'un de l'autre par le langage et le style qui est particulier à chacun d'eux. Aidés de cet instrument commode, les anatomistes du Pentateuque se sont jetés sur ce livre comme sur une proie et l'ont démembré tour à tour, et s'ils n'ont point accepté les conclusions d'Ewald, ils ont suivi son impulsion et marché sur ses traces.

Auguste Knobel (1807-1863)[2], l'un des exégètes dont les commentaires se sont le plus répandus en Allemagne, se fondant surtout sur l'étude philologique des mots, distingua la « source élohiste, » *Elohim-Urkunde,* qu'il rapporta au temps de Saül ; le « Livre des guerres, » *Kriegsbuch,* datant du règne de Josaphat et écrit par une main juive ; le « Livre du droit, »

[1] *Theologische Studien und Kritiken,* 1831, p. 602-604.
[2] Voir *Allgemeine deutsche Biographie*, t. XVI, p. 1882, p. 300.

Rechtsbuch, œuvre d'un Éphraïmite, qui le composa vers l'époque de la ruine de Samarie. Ces trois sources furent fondues ensemble, sous Ézéchias, par le Jéhoviste, qui s'inspira en même temps de la tradition orale pour nous donner, sous leur forme actuelle, les quatre premiers livres du Pentateuque. Le cinquième, c'est-à-dire le Deutéronome, a une origine toute différente. C'est un ouvrage indépendant, qui eut probablement pour auteur le grand-prêtre Helcias[1]. M. Wellhausen porte sur la critique de Knobel le jugement suivant :

Il pense que le Jéhoviste, pour compléter le *Grundschrift,* s'est servi de deux écrits, ni plus ni moins, le livre des *Guerres* et celui du *Droit.* Un coup d'œil jeté sur la liste des morceaux qu'il croit tirés de ces livres suffit pour montrer à tous ceux qui ont du jugement que ces productions n'ont jamais existé que dans l'imagination de Knobel... L'expérience nous a appris que ses vues sur la composition de l'Hexateuque n'ont recruté aucun partisan. On le cite, souvent avec approbation, et toujours avec gratitude pour la diligence extrême avec laquelle il a analysé chaque récit; on profite de ses nombreuses remarques de grammaire et de style, mais quant à son système, considéré dans son ensemble, il est comme non avenu[2].

Les idées de Knobel n'ont donc pas été plus acceptées que celles d'Éwald, mais elles n'en ont pas moins

[1] Voir, pour plus de détails, J. Knabenbauer, *Der Pentateuch,* dans les *Stimmen aus Maria-Laach,* 1873, t. IV, p. 362.

[2] Dans Fr. Bleek, *Einleitung in das A. T.,* 4e édit., p. 153-154.

beaucoup contribué aux progrès de la critique négative en Allemagne, et elles lui ont suscité beaucoup d'émules et de continuateurs.

Hermann Hupfeld (1796-1866)[1], étudiant la question à son tour en 1853, admit la pluralité des sources et soutint que le Jéhoviste n'était pas un simple éditeur complétant une œuvre antérieure, mais un écrivain original. De plus, il distingua un second Élohiste, différent du premier[2]. D'après lui, en dehors des parties jéhovistes et des parties élohistes anciennes, il y a toute une série de morceaux où on lit le nom d'Élohim, mais qui se rapprochent beaucoup de ceux qui sont sortis de la plume du Jéhoviste. Ils sont l'œuvre du second Élohiste. Il admet ainsi dans la Genèse trois sources historiques indépendantes les unes des autres. La première (élohiste) commençait à la création et se continuait jusqu'au partage de la terre de Chanaan; la seconde (élohiste) s'occupait surtout de l'histoire des patriarches; la troisième (jéhoviste) remontait comme la première à la création. Un quatrième rédacteur a compilé notre Genèse actuelle, en reproduisant mot pour mot ces trois anciennes histoires, mais en les fondant ensemble, en les modifiant et les corrigeant pour en faire un tout régulier et suivi et en y ajoutant certains détails de son crû. Une partie des conclusions de Hupfeld est acceptée

[1] Riehm, *H. Hupfeld, ein Lebensbild*, Halle, 1867.

[2] *Ueber die Quellen der Genesis*, Berlin, 1853. K. D. Illgen avait déjà émis cette idée, *Die Urkunden des Jerusalem. Tempelarchivs*, Halle, 1798, mais c'est Hupfeld qui l'a fait accepter par la critique négative. Cf. Bleek, *Einleitung in das A. T.*, 4e édit., p. 169.

encore aujourd'hui par la critique négative et en particulier par M. Nöldeke.

M. Théodore Nöldeke, en partant des données de Hupfeld, s'efforce de les perfectionner. Le second Élohiste, pense-t-il, est plus ancien que le Jéhoviste, et ce dernier a fait des emprunts au premier. Il suppose que le Pentateuque est l'œuvre de quatre auteurs principaux : l'auteur du *Grundschrift,* qui n'est pas probablement le plus ancien; le Jéhoviste (qui a lui-même utilisé plusieurs documents, entre autres celui du second Élohiste); le rédacteur qui a réuni les deux premières sources, au xe ou plutôt au ixe siècle, et enfin le Deutéronomiste qui, peu de temps avant la réforme de Josias, a ajouté son recueil de lois avec ses appendices à ce qui existait avant lui. Par conséquent, le Deutéronome est postérieur à la Genèse, à l'Exode, au Lévitique et aux Nombres[1]. MM. Schrader et Dillmann se sont ralliés, pour l'essentiel, à l'opinion de M. Nöldeke.

Voici le système de M. Eberhard Schrader[2], consistant dans une combinaison des deux hypothèses documentaire et complémentaire. Le document élohiste, qu'on peut facilement reconnaître jusqu'à la fin du livre de Josué, a pour auteur un prêtre, qui vivait au commencement du règne de David, et probablement dans la

[1] *Untersuchungen zur Kritik des A. T.*, 1869 (Voir p. 143-144 le tableau des parties dont se compose le *Grundschrift*); *Histoire littéraire de l'A. T.*, trad. Derenbourg et Soury, 1873, p. 34-44.

[2] De Wette, *Einleitung in das A. T.*, 8e édit. remaniée par E. Schrader, Berlin, 1869. Cf. l'article d'E. Schrader sur le Pentateuque, dans Schenkel, *Bibel-Lexicon*, t. IV, p. 448.

tribu de Juda; c'est le « narrateur annaliste. » L'écrivain auquel on a donné le nom de second Élohiste et dont on peut suivre le travail jusqu'au chap. IX, 28 de I (III) Rois, était probablement un Israélite du Nord, qui florissait peu après la séparation des dix tribus, vers 975 à 950 ; c'est le « narrateur théocratique. » Les deux Élohistes se sont vraisemblablement servis de sources écrites. Le Jéhoviste ou « narrateur prophétique » appartenait aussi au royaume d'Israel (entre 825 et 800). Il remania librement l'œuvre de ses deux devanciers pour en faire un seul tout, y ajoutant de nombreux morceaux, qui provenaient soit d'autres sources écrites, comme Exode, XXI-XXIII, soit de la tradition orale. Le Deutéronome presque entier (IV, 44-XXVIII) fut rédigé peu de temps avant la 18e année de Josias par un écrivain qui touchait de très près à Jérémie et qui, après la chute du royaume de Juda, réunit son travail à ceux des Élohistes et du Jéhoviste. La séparation du Pentateuque et des livres historiques qui y étaient attachés à cette époque, n'eut lieu qu'après la captivité de Babylone. La forme actuelle fut sanctionnée par Esdras. Malgré les nombreuses publications critiques faites en sens contraire depuis 1869, M. Schrader tient toujours ferme à son opinion.

M. Auguste Dillmann, déjà connu par ses travaux sur la langue éthiopienne, a donné une nouvelle édition complètement remaniée des commentaires de Knobel sur l'Hexateuque, et à cette occasion, il a exposé son système sur l'origine des premiers livres de la Bible. Il admet, outre des documents antiques, comme le *Livre de*

l'alliance (Exod., xx, 22-xxiii, 19) et la *Loi du Sinaï* (Lev., v, 1-6, etc.), trois sources primitives et indépendantes, l'Écrit fondamental (du premier Élohiste), l'Élohiste (second) et le Jéhoviste; seulement le Jéhoviste a fait grand usage de l'Élohiste (second) et a intercalé dans son récit des passages entiers qu'il lui a empruntés mot pour mot. Le rédacteur définitif ou le quatrième auteur de l'Hexateuque a fait entrer dans sa composition, outre les extraits de l'Élohiste déjà conservés par le Jéhoviste, d'autres fragments dont celui-ci ne s'était point servi. Sur ce dernier point, le nouvel éditeur de Knobel est en contradiction avec M. Nöldeke, qui pense que tout ce qui nous reste du second Élohiste nous a été conservé par le Jéhoviste. M. Dillmann ne sait pas d'ailleurs lequel des deux Élohistes est le plus ancien. Le second date de l'époque où le prophétisme florissait parmi les tribus centrales de la Palestine et est certainement plus ancien que le Jéhoviste. Quant à celui-ci, il vivait peu de temps avant le Deutéronomiste. Le récit qu'on lit dans Néhémie, viii-x, se rapporte à l'ensemble du Pentateuque.

M. Édouard Riehm s'est occupé spécialement du Deutéronome. Son opinion est que ce livre n'a aucun rapport avec le reste du Pentateuque. Il est indépendant et isolé. Il a été écrit uniquement pour les besoins de l'époque où il a paru. Quand il parle de la « Loi, » c'est de lui-même qu'il parle, non d'une loi antérieure[1].

Tous les critiques que nous venons d'énumérer ont

[1] Reuss, *Geschichte der Schriften des A. T.*, p. 75.

cela de commun qu'ils considèrent le Deutéronome comme postérieur en date au *Grundschrift;* de plus, ils regardent le *Grundschrift* comme la partie la plus ancienne du Pentateuque. Ceux d'entre eux qui ne l'affirment point admettent que c'est du moins possible. Mais à l'heure présente, la négation a fait un pas de plus et si les exégètes dont nous venons d'exposer les systèmes persévèrent dans leurs anciennes opinions, la génération de théologiens qui suit en ce moment les cours des facultés protestantes les répudie comme arriérés et acclame une explication plus radicale, celle de M. Wellhausen.

M. Jules Wellhausen, professeur de langues orientales à l'université de Marbourg, s'est approprié, en les modifiant et les complétant, les idées soutenues d'abord par de Wette, dans ses premières explications, et développées depuis avec des nuances diverses par George, Vatke, Édouard Reuss, Graf († 1869)[1]

[1] K. H. Graf, *Die geschichtlichen Bücher des A. T.*, Leipzig, 1866. D'après Graf, 1° La recension jéhoviste de la narration élohiste date du temps d'Achaz et renferme Exode, XIII, XX-XXIII, XXXIV; — 2° Le livre de la Loi découvert la 18e année du règne de Josias et écrit sous son règne, comprenait Deut., IV, 45-XXVIII, 68. Les chapitres XXI-XXV, appartiennent cependant à une époque plus ancienne et formaient dans l'origine un supplément aux lois de l'Exode. Graf est porté à croire que le Deutéronomiste est Jérémie; — 3° Ézéchiel est l'auteur de Lévitique, XVIII-XXVI et de la loi du sabbat, Exode, XXXI; — 4° Au temps d'Esdras, et probablement par Esdras lui-même furent écrits, Exode, XII, 1-28; 43, 51; XXV-XXXI et XXXV-XL; Lev., I-XVI (seulement le chapitre XI contient une loi plus ancienne); XXIV, 10-23; Num., I, 48-X, 28; XV-XIX; XXVIII-XXXI; XXXV, 16-XXXVI, 13; — 5° Peu de temps après le temps d'Es-

et Kayser[1], ces deux derniers élèves de M. Reuss[2].

M. Wellhausen a exposé sa manière de voir sur la composition de l'Hexateuque[3], en 1876, dans les *Annales de la théologie allemande;* il a développé ensuite ses idées dans plusieurs écrits et en particulier dans son *Histoire d'Israël* (1878), dont une seconde édition a paru en 1883 sous le titre de *Prolégomènes à l'Histoire d'Israël.* Quoique le fond de son système ne soit point nouveau et qu'il se soit borné à tirer les conséquences des principes posés par Graf, il l'a fait cependant avec un tel appareil scientifique, de si larges développements, une si grande apparence de logique, et d'un ton si dogmatique et si tranchant, qu'il a été bientôt reconnu comme le maître de la critique négative en Allemagne. On a admiré l'habileté avec laquelle il étudie la question sous toutes ses faces, l'ordre qu'il réussit à faire régner dans cette masse de détails si compliqués, for-

dras, le tout fut complété par l'addition de Lev., XXVII et de quelques autres parties minimes. Cf. G. Vos, *The Mosaic Origin of the Pentateuchal Codes*, in-12, Londres 1886, p. 84.

[1] A. Kayser, *Abhandlung über das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels*, Strasbourg, 1874.

[2] M. E. Reuss a exposé son système dès 1833. Il l'a développé dans *L'histoire sainte et la loi, introduction critique au Pentat. et à Josué*, Paris, 1879, p. 23-24; *Geschichte des A. T.*, p. 70, 92, 249, 359, 365, 462, 476. En même temps que lui se prononcèrent pour la priorité du Deutéronome, W. Vatke et J.-F.-L. George. Leurs écrits, réfutés par Hengstenberg, M. Drechsler, F.-H. Ranke, étaient presque oubliés, quand M. Wellhausen a attiré de nouveau sur eux l'attention, *Geschichte Israels*, p. 4.

[3] *Die Composition des Hexateuchs*, dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1877, p. 392-450; 532-602; 1877, p. 407-479; et dans *Skizzen et Vorarbeiten*, Th. II, in-8°, Berlin, 1885.

mant de ce chaos d'éléments confus un ensemble bien lié et bien enchaîné. Le rationalisme a surtout applaudi sa hardiesse, qui fait de lui le Strauss de l'Ancien Testament, excluant de l'histoire du peuple de Dieu tout ce qui est surnaturel et divin. Un de ses admirateurs, M. Jülicher, dit que, grâce à M. Wellhausen, la question de l'origine du Pentateuque est devenue, depuis 1878, dans la critique de l'Ancien Testament, « la plus brûlante » de toutes[1]. Graf et ses précurseurs avaient eu sans doute le mérite de proposer la même solution ; M. Kuenen avait beaucoup travaillé pour l'améliorer, la compléter, la propager ; mais c'est le professeur de Marbourg qui a remporté la victoire ; d'une opinion vraisemblable, il a fait une vérité certaine, incontestable. Il a obligé les *Fachmänner*, c'est-à-dire les hommes du métier qui se livraient à l'étude du même sujet, d'abandonner leurs anciens sentiments pour adopter les siens ; il a contraint jusqu'à des protestants plus ou moins orthodoxes, comme MM. Dillmann et Delitzsch, à lui faire des concessions, même en le combattant. Tous ses adversaires réunis n'ont pu rassembler contre son système que quelques grains de sable, ou tout au plus quelques petites pierres. « Et que peuvent contre une tour quelques grains de sable et quelques coups de pierre[2]? » Voilà ce qu'est l'œuvre de M. Wellhausen aux yeux du rationalisme allemand.

Le professeur de Marbourg embrasse dans sa cri-

[1] *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 14 novembre 1883, p. 1448.
[2] *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 14 novembre 1883, p. 1450.

tique, outre les cinq livres du Pentateuque, celui de Josué qu'il y rattache à la suite de Bleek[1], en les comprenant tous sous le nom d'Hexateuque. L'Hexateuque est tiré de sources diverses, d'époques différentes; elles se distinguent les unes des autres par des tendances particulières, qui servent à faire le triage des documents et à en déterminer la date. La première partie qu'on distingue avec sûreté dans l'Hexateuque, c'est le Deutéronome. Ce livre forme un tout complet et indépendant. Il est l'œuvre du prophétisme. Quand on l'a retranché de la collection des six livres, on constate dans ce qui reste l'existence de l'écrit dit élohiste, désigné déjà sous le nom de *Grundschrift*. Le Lévitique, avec les chapitres qui le précèdent et qui le suivent[2], en fait partie. Le style du *Grundschrift* se reconnaît aux traits suivants, relevés par M. Nöldeke et certifiés exacts par M. Wellhausen[3] : le langage est lourd, pédantesque; l'auteur a des expressions et des tournures favorites, inconnues à l'ancien hébreu ; il aime à émailler son récit de chiffres et de mesures; son but principal est de codifier les lois, surtout dans leur rapport au Tabernacle; s'il s'occupe d'histoire, ce n'est guère que pour avoir un cadre dans lequel il fait entrer les préceptes

[1] *Prolegomena*, p. 7. Bleek a le premier soutenu que Josué ne faisait qu'un avec le Pentateuque, dans Rosenmüller's *Biblisch-exeg. Repertorium*, Leipzig, 1822, p. 44 et suiv.

[2] Exod., XXV-XXXII ; XXXIV-XL ; Num., I-X ; XV-XIX ; XXV-XXXVI. *Prolegomena*, p. 7.

[3] *Untersuchungen zur Kritik des Alten Testamentes*, in-8°, Kiel, 1869, p. 110-134 ; *Histoire littéraire de l'A. T.*, p. 34. Cf. Bleek-Wellhausen, *Einleitung*, 4e édit., p. 163 ; *Prolegomena*, p. 7.

légaux ; le fil de sa narration est en général très ténu et lui sert surtout à établir la chronologie, qu'il dresse sans interruption d'une manière artificielle depuis la création jusqu'à la sortie d'Égypte. Quant aux trois préambules de l'alliance mosaïque, sous Adam, Noé et Abraham, ils forment le livre de la « Quadruple alliance, » écrit avec des tendances particulières. Le *Grundschrift* est la partie essentielle du Pentateuque. C'est d'après cet idéal que « les Juifs sous Esdras ont fondé leur congrégation sacrée..., avec le Tabernacle comme centre, le grand-prêtre comme chef, les prêtres et les lévites comme organes, le culte légal comme leur fonction régulière[1]. » On peut lui donner le nom de « Code sacerdotal, » *Priestercodex,* à cause de son origine et de son contenu.

Après avoir séparé de l'Hexateuque le Deutéronome et le Code sacerdotal, l'auteur des *Prolégomènes* y démêle encore un grand nombre d'éléments d'origine diverse. Il signale d'abord le livre historique du Jéhoviste, qui ne contient que des récits, si l'on excepte les prescriptions légales contenues dans l'Exode, XXII-XXIII et XXXIV[2]. Hupfeld a prouvé que le Jéhoviste n'était pas un simple éditeur complétant un ouvrage antérieur, mais un écrivain indépendant qui avait composé une véritable histoire, et le nouveau critique regarde ce point comme définitivement acquis à la science. De cette histoire il ne nous reste d'ailleurs que des fragments.

A côté de l'œuvre du Jéhoviste, M. Wellhausen place

[1] *Prolegomena*, p. 9.
[2] *Prolegomena*, p. 7.

une autre œuvre, étroitement unie à la précédente. Elle apparaît pour la première fois dans la généalogie des enfants de Seth, Gen., IV, 25, et reparaît ensuite plus longuement, Gen., XX-XXII, XXVIII, XXXI, XXXII, XXXVII, XXXIX-L. Hupfeld l'attribuait à un second Élohiste; on ne doit la considérer que comme un « ingrédient » que le Jéhoviste a fait entrer dans son travail. La trame du récit est donc presque toujours formée par un double ou un triple fil entrelacé. Ce sont trois sources qui forment un seul ruisseau, mais qui conservent sans altération la couleur différente de leurs eaux. Enfin le Pentateuque renferme, en outre, un certain nombre d'autres débris moins importants, additions postérieures, qui se sont attachées comme des parasites au tronc antique[1].

En résumé, l'Hexateuque est l'œuvre de huit écrivains différents : 1° l'Élohiste, qui est l'auteur de la généalogie des Séthites et de plusieurs autres morceaux[2]; 2° le Jéhoviste qui, outre le nom de Jéhovah, emploie comme signe caractéristique le pronom *'anôki*, au lieu de *'anî*, « je, moi[3]; » 3° le rédacteur de l'histoire jéhoviste, telle que nous l'avons aujourd'hui, mêlée d'emprunts faits à l'Élohiste; 4° le Deutéronomiste qui se sert aussi du nom sacré de Jéhovah; 5° l'auteur de la rédaction post-deutéronomique, qui a uni le Deutéronomiste avec le rédacteur jéhoviste et remanié ce dernier au point de

[1] Wellhausen, *Prolegomena*, p. 8, 310.

[2] Gen., IV, 25 et suiv.; XX et suiv.

[3] Nous reviendrons, au tome III, sur cet emploi des deux formes du pronom personnel de la première personne, dans le Pentateuque.

vue du Deutéronomiste; 6° l'auteur du Code sacerdotal, qui appelle Dieu Élohim jusqu'à l'Exode et le nomme ensuite Jéhovah, se distinguant partout par l'emploi du pronom *'anî* au lieu de *'anôki;* 7° le rédacteur définitif qui a fondu ensemble tous les écrits sus-mentionnés, en adoptant les idées de celui qui a écrit le Code sacerdotal et en employant le même langage; 8° enfin, après l'époque d'Esdras, une dernière main a ajouté quelques morceaux de plus ou moins grande importance[1].

La partie essentielle du Pentateuque est le Code sacerdotal. Le professeur de Marbourg le décrit dans les termes suivants :

Le caractère de la législation post-deutéronomique est principalement marqué, dans son aspect extérieur, par l'extension immense des redevances payables aux prêtres et par la distinction tranchée établie entre les descendants d'Aaron et les Lévites ordinaires. Ce dernier trait doit être rattaché historiquement à la circonstance qu'après la réforme deutéronomique l'égalité légale entre les Lévites, qui jusqu'alors avaient exercé leur ministère sur « les hauts lieux, » et les prêtres du temple de Jérusalem ne fut plus reconnue de fait. Intrinsèquement le Code sacerdotal se distingue surtout par son idéal de la sainteté lévitique, par la manière dont il entoure la vie de toutes parts par des cérémonies purificatrices

[1] Voici le jugement de M. Renan sur ce système : « L'erreur de MM. Graf, Reuss, Wellhausen a été de vouloir rattacher le Code lévitique à ce qu'on appelle le récit élohiste, et de faire des deux textes réunis un second Pentateuque qui serait venu, après la captivité, compléter l'ancien texte jéhoviste. C'est là une combinaison des plus malheureuses. » E. Renan, *Les origines de la Bible*, dans la *Revue des deux mondes*, 1er mars 1886, p. 11.

et propitiatoires et par la relation dominante du sacrifice à l'expiation du péché. Une autre chose digne de remarque, c'est la manière dont tout est considéré au point de vue de Jérusalem, trait qui est ici beaucoup plus sensible que dans le Deutéronome; le peuple et le temple sont strictement parlant identifiés [1].

M. Wellhausen se sert de ces traits divers pour fixer à sa guise la date des différentes parties du Pentateuque. D'après M. Reuss, « les prophètes sont plus anciens que la loi et les Psaumes plus récents que les deux [2]. » Le nouveau critique accepte cette opinion :

La loi mosaïque n'est pas le commencement de l'histoire de l'antique Israël, comme on l'admettait autrefois, mais le commencement de l'histoire du judaïsme, c'est-à-dire de la secte qui survécut au peuple anéanti par les Assyriens et les Chaldéens; la loi du judaïsme est aussi le produit du judaïsme... Si l'on met maintenant en ligne de compte les sources anciennes qui ont été souvent mises à profit et généralement reproduites mot pour mot dans les livres des Juges, de Samuel et des Rois, le total de la littérature hébraïque antérieure à la captivité ne monte à guère plus de la moitié de tout l'Ancien Testament, déduction faite du Pentateuque. Le reste appartient à la période postérieure [3].

Le Deutéronome fut composé au moment où l'on place sa découverte. Tout porte à croire que c'est ce livre de

[1] *Israel*, dans l'*Encyclopædia Britannica*, 9e édit., t. XIII, 1881, p. 419.
[2] *Geschichte des alten Testaments*, p. 76.
[3] *Skizzen und Vorarbeiten*, I Heft, 1884 ; *Prolegomena*, p. 2.

la loi envoyé par le grand-prêtre Helcias à Josias et dont le roi se servit pour entreprendre une grande réforme religieuse, comme nous l'apprenons par une double source[1]. Il est donc fort antérieur à l'an 621. M. Wellhausen regarde ce point comme certain, quoique la plupart des critiques qui l'ont précédé[2], aient attribué l'antériorité à l'écrit élohiste et considéré le Deutéronome comme le moins ancien des livres du Pentateuque. L'œuvre historique du Jéhoviste a été également composée, d'après l'auteur des *Prolégomènes,* avant le Code sacerdotal. Elle appartient dans son ensemble à l'âge d'or de la littérature hébraïque, c'est-à-dire au temps des rois et des prophètes, avant la catastrophe chaldéenne. Les plus beaux morceaux des Juges, de Samuel, des Rois et des prophètes ont été rédigés à la même époque. Quant au Code sacerdotal, œuvre de l'Élohiste, c'est la partie la plus récente du Pentateuque. Cet écrit est comme la « respiration de la congrégation qui a vécu dans le second Temple, » après la captivité. Il fut terminé l'an 444 avant J.-C., et c'est ainsi que se trouva complété le mosaïsme. Alors seulement le judaïsme eut son Code de loi et le Pentateuque devint la *Magna Charta* de la foi et de la politique juives. L'auteur de cette constitution nouvelle fut le prêtre Esdras, ce scribe

[1] II (IV) Reg., XXII, 8-20; II Par., XXXIV, 14-33; cf. Josèphe, *Ant.*, X, IV, 1, 2. *Prolegomena*, p. 9.

[2] Schrader, *Einl. ins A. T.*, § 203; Nöldeke, *Untersuchungen*, p. 138; Dillmann, *Exodus und Leviticus*, in-8°, Leipsig, 1880, p. VIII. Cf. Flunk, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1885, 484-485.

célèbre par sa science, qui acheva l'œuvre des prophètes et cristallisa en quelque sorte son peuple[1].

Sur quoi s'appuie M. Wellhausen pour reconstruire ainsi à sa manière l'histoire d'Israël? Sur des hypothèses, il faut bien le remarquer, et lui-même n'en disconvient pas. Or ces hypothèses sont bien fragiles. Le palais qu'il édifie est comme ceux des Mille et une Nuits, un palais imaginaire. Alors même qu'il aurait réussi à découvrir dans les livres bibliques des matériaux d'origines diverses, il lui serait impossible de rebâtir avec ces débris l'édifice primitif. L'architecte et l'archéologue qui, à Mossoul ou à Bagdad, retrouvent dans les murs d'une maison moderne des fragments de sculpture de la période assyrienne ou chaldéenne, parthe, romaine ou arabe, s'ils peuvent assigner à ces fragments leur date respective, sont impuissants à refaire les monuments d'où ils ont été tirés. Aussi M. Wellhausen, tout en parlant au nom de la critique, raisonne en réalité d'après un système philosophique. Le principe qui le guide et le domine, c'est celui de l'évolution. Il est darwiniste en histoire et en exégèse[2]. S'il attribue au Code sacerdotal la date la plus moderne, c'est parce que ce Code atteste un état de civilisation avancée et nous présente, avec une religion compliquée, une organisation politique forte et puissante. Au commencement, avant l'établissement de la monarchie en Israël, il y avait, d'après lui, peu

[1] *Prolegomena*, p. 9, 430, 2-3; *Encyclopedia Britannica*, t. XIII, p. 418-419.

[2] *Prolegomena*, p. 388.

de différence entre les Hébreux et les nations avoisinantes. Leurs usages, leurs institutions civiles et religieuses, ne valaient ni plus ni moins que ceux des Chananéens ou des Moabites; leur dieu différait à peine par le nom de Baal et de Chamos, il n'était, comme ces derniers, qu'une divinité locale, adorée comme telle par une tribu particulière.

Jahvé, Dieu d'Israël, [ne signifiait nullement pour les Hébreux du temps de Moïse] le Dieu tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, qui avait conclu une alliance avec son peuple unique, pour en être connu et adoré. Jahvé ne fut pas primitivement le Dieu de l'univers, qui devint ensuite le Dieu d'Israël, mais il fut d'abord le Dieu de la maison d'Israël et ne devint que beaucoup plus tard le Dieu de tout l'univers[1].

L'arche était une idole, qui avait probablement la forme d'un coffre. Quant au tabernacle, au sacerdoce aaronique avec tout son rituel compliqué, ils n'ont jamais existé que dans l'imagination des derniers temps; par l'effet d'une projection bizarre, on fit remonter aux temps antiques ce qui n'avait été inventé que peu à peu après l'érection du temple de Salomon. Avant le règne de ce prince, il n'existait que des germes qui, par des transformations longues et multiples, devinrent enfin le culte judaïque. On peut suivre la trace de l'éclosion et du développement de ces germes, sous l'influence des pro-

[1] *Skizzen und Vorarbeiten*, t. II, p. 13; Cf. *Encyclopædia Britannica*. t. XIII, p. 397.

phètes, pendant la période monarchique. Les livres des Rois et des Paralipomènes, remaniés après la captivité, donnent aux faits une fausse apparence en présupposant l'existence de la loi mosaïque; mais si l'on corrige ces livres historiques par une comparaison exacte et critique avec les livres prophétiques, on constate que cette prétendue loi était alors inconnue. Ce n'est qu'après le retour de Babylone qu'un gouvernement de prêtres, ressemblant en gros à celui des Papes à Rome, acheva de forger la législation judaïque et en termina l'évolution par la production du Code sacerdotal.

On voit quelles sont les conséquences du système de M. Wellhausen et l'on peut juger par là de la valeur du principe qui le dirige. Toutes les idées qu'on a eues jusqu'ici, depuis tant de siècles, dans tout le monde chrétien, sur l'histoire du peuple juif, toutes ces idées sont foncièrement fausses. On donne à la loi juive le nom de mosaïque; mosaïque, elle ne l'est point du tout et cette dénomination doit être changée. Au lieu de parler, comme on l'a fait jusqu'à présent, de la loi et des prophètes, il faut renverser cet ordre et parler des prophètes et de la loi. Les livres bibliques ne méritent donc aucune confiance; ils sont remplis d'erreurs et de mensonges voulus. M. Grätz l'a dit avec raison : si le système de M. Wellhausen était vrai, la loi mosaïque serait l'œuvre d'une « bande de faussaires[1]. » La critique nouvelle nous ramène ainsi, sous une autre forme, à son point de

[1] *Geschichte der Juden*, II a, p. 472. Cf. *Zeitschrift für die katholische Theologie*, 1885, p. 494.

départ, c'est-à-dire à l'accusation d'imposture formulée par les *Fragments de Wolfenbüttel* contre les écrivains sacrés. Tout ce que raconte le Code sacerdotal est de pure invention. M. Reuss l'affirme expressément :

Le Tabernacle est une fiction pure, de même le camp circulaire, la marche de parade dans le désert, les chiffres énormes des prétendus recensements du peuple, la richesse inimaginable en métaux précieux et en toute espèce d'étoffes dans une solitude sans eau et pauvre en hommes, les hécatombes quotidiennes offertes par des gens qui n'avaient pour eux d'autre nourriture que la manne dont ils étaient fatigués jusqu'au dégoût, la confection du cadastre de Chanaan par une poignée d'employés dans un pays qui est censé tout dépeuplé, les quarante-huit villes lévitiques avec leur banlieue mesurée géométriquement, et beaucoup d'autres choses encore, qui surpassent de beaucoup les anciennes légendes et qui ne sont pas proprement des légendes du passé, mais les rêves d'une race misérable[1].

M. Wellhausen ne parle pas autrement que M. Reuss et pour lui aussi la plupart des faits racontés dans le Pentateuque ne sont que des fictions. Bien plus, il ne se contente pas de nier la crédibilité des livres de Moïse. Pour se débarrasser de tous les passages des livres historiques qui attestent l'existence antérieure du Pentateuque, il les déclare interpolés[2] et en récuse ainsi le témoignage. De sorte que de tous les écrits de l'Ancien

[1] Reuss, *Geschichte des A. T.*, p. 467. Cf. p. 84.
[2] Voir *Prolegomena*, p. 290 note.

Testament, il n'en reste presque aucun dont l'authenticité ne soit louche, sinon certainement fausse. Tous les livres historiques ont été au moins remaniés et comme recouverts d'une végétation nouvelle. Les écrits attribués à David et à Salomon ne sont point d'eux ou, s'ils sont leur œuvre, ont été retouchés. La seconde partie d'Isaïe est postérieure à la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor. Un grand nombre d'oracles des prophètes sont apocryphes. Daniel est du second siècle avant J.-C.

M. Wellhausen n'est pas le premier auteur de ces dernières négations, nous devons le remarquer. Voici, en quelques mots, l'opinion de ceux qui l'avaient précédé. Koppe, vers la fin du siècle dernier, déclara suspect le chapitre L d'Isaïe; Döderlein révoqua en doute l'authenticité d'une partie des oracles du premier des grands prophètes; Justi, Eichhorn, Paulus, Bertholdt ne se contentèrent pas de douter, ils nièrent avec assurance. Mais celui qui contribua le plus à démembrer Isaïe, ce fut Gesenius. Frédéric-Henri-Wilhelm Gesenius (1785-1842), l'un des plus célèbres hébraïsants du XIXe siècle, qui réunit autour de sa chaire de Halle jusqu'à quatre cents auditeurs et au delà, et compta parmi ses élèves von Bohlen, Hoffmann, Hupfeld, Tuch et Vatke, publia en 1821 une traduction d'Isaïe, destinée à faire époque dans l'histoire de l'interprétation[1]. Il était philologue habile, mais non littérateur; il n'a pas senti les beautés incomparables du plus grand des prophètes; il l'a expliqué comme un grammairien, non comme un

[1] W. Gesenius, *Der Prophet Jesaja*, 3 in-8e, Leipzig, 1820-1821.

homme de goût, un Herder ou un Ewald; le fond, l'idée lui a échappé presque toujours. Le mérite philologique du commentaire et la réputation de l'auteur lui valurent néanmoins un grand succès; sa tendance négative lui assura de plus les applaudissements des rationalistes, et son autorité fit prévaloir dans la critique l'opinion de la non-authenticité d'une partie d'Isaïe. Toute la dernière partie du prophète, annonçant des événements qu'il était impossible à l'homme de prévoir, de même que tous les chapitres qui manifestent à l'avance les secrets de l'avenir, ne sont, d'après Gesenius, que des *vaticinia post eventum,* des prophéties faites après coup, par un Juif contemporain de la captivité, auquel on a donné le surnom de second Isaïe ou de grand Inconnu.

Ferdinand Hitzig (1807-1875), élève de Paulus, de Gesenius et d'Ewald, et ami de Strauss, l'un des exégètes les plus fantaisistes qu'ait produits l'Allemagne[1], a commenté tous les prophètes dans le même esprit que son maître de Halle avait commenté Isaïe. Plusieurs autres exégètes se rattachent à la même tendance : A. Knobel, H. Ewald, H. Graf[2], C. von Lengerke, Thenius, Credner[2], etc.; ils retranchent impitoyablement du recueil authentique des grands et des petits prophètes tout ce que ceux-ci n'ont pu connaître que par une révélation véritable. Les Psaumes ont été traités comme les prophètes, les livres de Salomon comme les Psaumes, et les écrits du Nouveau Testa-

[1] Ad. Hausrath, *F. Hitzig*, dans *Kleine Schriften*, in-8°, Leipzig, 1883, p. 465.

[2] Voir L. Diestel, *Geschichte des Alten Testamentes*, p. 657.

ment comme ceux de l'Ancien, à part un petit nombre d'Épîtres de saint Paul, comme nous l'avons vu.

M. Wellhausen, en expliquant les altérations qu'il attribue à toute la littérature hébraïque par la nécessité de mettre les anciens écrits hébreux en harmonie avec le Code sacerdotal, a réuni dans une vaste synthèse toutes les négations de ceux qui l'avaient précédé, relativement à l'Ancien Testament. L'ampleur de ses conclusions n'a pas peu contribué à son succès. L'influence de son *Histoire d'Israël* a été grande et quoique les raisons sur lesquelles il a prétendu s'appuyer — raisons que nous exposerons et que nous discuterons en détail dans le tome troisième, — soient loin d'avoir rencontré, même en Allemagne, une approbation unanime[1]; cependant le dogmatisme de ses affirmations, venant s'ajouter à ce qu'avaient dit ses devanciers, a produit une impression telle qu'il faut aujourd'hui, au delà du Rhin, un véritable courage pour déclarer, non pas faux, mais simplement douteux les résultats de la critique du Pentateuque[2]. Les protestants orthodoxes eux-mêmes ont rendu tour à tour leur épée aux chefs de l'armée victorieuse. M. Franz Delitzsch († 1890), après avoir soutenu d'abord la croyance traditionnelle, a commencé à faiblir en 1876, et en 1880 il s'est laissé entraîner par le cou-

[1] Voir en particulier C.-J. Bredenkamp, *Gesetz und Propheten*, in-8°, Erlangen, 1881, réfutation en règle de M. Wellhausen. Cf. *Archivio di letteratura biblica*, t. IV, 1882, p. 8 et suiv.; Fr. Boos, *Die Geschichtlichkeit des Pentateuchs, insbesondere seiner Gesetzgebung; eine Prüfung der Wellhausen'sche Hypothese*, in-8°, Stuttgart; G. Gretillat, *Wellhausen et sa méthode*, dans la *Revue de théologie et de philosophie*, novembre 1883.

[2] *Zeitschrift fur Keilschriftforschung*, novembre 1884, p. 302.

rant de la critique négative[1]. D'après lui, le Pentateuque, dans sa forme actuelle, n'a été achevé qu'après la captivité; le Code sacerdotal est la dernière transformation d'une législation remontant jusqu'à Moïse; le Deutéronome est postérieur à Salomon, antérieur à Isaïe. A l'heure présente, M. Keil est le seul exégète protestant de renom qui ait osé soutenir jusqu'à sa mort, en 1882, l'origine mosaïque des cinq premiers livres de la Bible; aussi a-t-il été mis dédaigneusement au ban de la science, car, pour les rationalistes, il n'y a pas d'autre science que leurs systèmes.

De l'Écriture, pour le protestant, il ne reste donc presque rien. Le livre sacré n'est plus qu'un document littéraire, moins qu'une histoire, une sorte de poème ou de roman. Si Luther sortait maintenant de sa tombe, reconnaîtrait-il ses enfants? Il a substitué à l'interprétation de l'Écriture par l'Église l'examen privé. Ses disciples ont bien profité de ses leçons. La véritable critique est devenue, entre leurs mains, une fausse critique purement subjective, le règne de l'imagination. Ils chantent encore le vers du moine de Wittemberg :

Das Wort sie sollen lassen stan,
Il faut conserver la Parole de Dieu,

mais ce chant est leur condamnation, car de la Parole de Dieu, ils n'ont rien gardé; M. Wellhausen et ses émules l'ont transformée en une parole humaine.

[1] *Pentateuch-kritische Studien*, dans la *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben*, herausgegeben von Chr. C. Luthardt, 1880.

CHAPITRE IX.

DE L'INFLUENCE DU RATIONALISME ALLEMAND HORS DE L'ALLEMAGNE.

Le mal qu'a fait le rationalisme allemand n'est pas resté circonscrit dans le pays qui l'a vu naître. Semblable à ces tempêtes qui ne se bornent pas à dévaster les lieux où elles se sont formées, mais étendent au loin leurs ravages, il s'est répandu sur toute l'Europe et jusque dans le Nouveau Monde, et il a fait partout des victimes. Nous devons indiquer brièvement l'influence néfaste qu'il a exercée en France et en Angleterre, où il s'est montré surtout malfaisant. Nous ne parlons ici ni de la Hollande[1], ni de la Suisse, qui, dans le domaine de la théologie, ne sont que comme des prolongements de l'Allemagne. Quant aux États-Unis, leur vie intellectuelle ne diffère guère de celle de la Grande-Bretagne[2].

La critique négative a été importée en France par des

[1] En Hollande, M. Kuenen, professeur de l'Université de Leyde, soutient des théories semblables à celles de M. Wellhausen, *Histoire critique des livres de l'A. T.*, trad. A. Pierson, 2 in-8°, Paris, 1866-1868.

[2] Ce qui est propre aux États-Unis est étudié dans Goblet d'Al-

traductions et plus encore par des emprunts directs aux sources allemandes. Les œuvres de Littré, Munk, Michel Nicolas, M. Renan, en ont été les principaux véhicules. Émile Littré (1801-1881) commença dès 1839 à propager parmi nous les idées de Strauss par sa traduction de la *Vie de Jésus*. Quelque fastidieuse que soit pour des lecteurs français la discussion philologique et critique de l'exégète mythologue, la traduction de son ouvrage n'en a pas moins eu trois éditions. Littré, dans ses deux premières éditions, s'était exclusivement borné au rôle de traducteur. Dans la troisième, il a ajouté un *Avant-propos* où il porte son jugement sur l'œuvre qu'il présente au public. Il répudie l'hégélianisme de Strauss pour mettre à la place le positivisme, mais il est tout à fait d'accord avec lui pour nier le surnaturel :

En cherchant la différence la plus remarquable entre l'antiquité et le temps moderne, on n'en trouvera pas de plus marquée, ni qui soit plus effective que celle qui touche la croyance au miracle. L'intelligence antique y croit; l'intelligence moderne n'y croit pas... Une expérience que rien n'est jamais venu contredire lui a enseigné que tout ce qui se racontait de miraculeux avait constamment son origine dans l'imagination qui se frappe, dans la crédulité complaisante, dans l'ignorance des lois naturelles. Quelque recherche qu'on

viella, *L'évolution religieuse contemporaine*, Paris, 1884, p. 185-375. Cf. A. Brann, *Free Thought in New England*, dans l'*American Catholic Quarterly Review*, janvier 1885, t. x, p. 95-115. — Pour l'Italie, voir Cl. Poggi, *Il pensiero filosofico ne' suoi rapporti colla civiltà e moralità italiana nell' epoca moderna*, in-12, Florence, 1884, p. 307-324.

ait faite, jamais un miracle ne s'est produit là où il pouvait être observé et constaté. Jamais, dans les amphithéâtres d'anatomie, et sous les yeux des médecins, un mort ne s'est relevé[1].

La négation du surnaturel, telle est donc l'idée principale que l'incrédulité française veut s'efforcer de faire prévaloir, à la suite de l'incrédulité allemande. Tous nos rationalistes ne font que répéter sous d'autres formes et en d'autres termes ce que nous venons de lire dans M. Littré. Six ans après la publication de la traduction de la *Vie de Jésus*, en 1845, un Israélite allemand, établi en France, Salomon Munk (1805-1867), publiait dans la collection de l'*Univers pittoresque,* un volume sur la *Palestine, description géographique, historique et archéologique,* tout imprégné d'un rationalisme mitigé, mais d'autant plus dangereux. Les miracles de l'histoire sainte s'évanouissent en quelque sorte dans son récit ou bien sont expliqués d'une manière naturelle, à la façon d'Eichhorn et de Paulus.

Avant Munk, un autre Israélite, Joseph Salvador (1796-1873) avait dès 1822 présenté la religion juive sous une couleur rationaliste, dans son *Essai sur la loi de Moïse,* devenu, en 1828, l'*Histoire des institutions de Moïse et du peuple de Dieu*. Dix ans plus tard, il abordait au même point de vue le problème des origines du Christianisme dans *Jésus-Christ et sa doctrine* (1838), mais sans réussir à frapper l'attention publique.

[1] *Vie de Jésus*, *Avant-propos du traducteur,* 1864, t. I, p. II, v.

Salvador s'était peu ou point inspiré de la critique allemande[1]. M. Michel Nicolas, né à Nîmes, en 1810[2], en est au contraire tout rempli. Après avoir fait ses études théologiques à Genève, il alla les compléter en Allemagne, passa quelque temps à Berlin, visita ensuite les principales universités d'outre-Rhin et revint enfin enseigner en France les systèmes germaniques aux élèves de la Faculté protestante de Montauban. Il s'était donné la mission d'acclimater parmi nous les résultats du rationalisme; il s'efforça cependant d'en éviter les exagérations les plus grossières, et embrassa généralement les opinions moyennes. Il s'est occupé tout à la fois de l'Ancien et du Nouveau Testament. Au sujet de Moïse, il nous dit :

[1] L'ouvrage de Salvador parut après la *Vie de Jésus* de Strauss. Le Juif français a des points communs avec l'incrédule allemand, il explique avec ce dernier la formation de ce qu'il appelle la légende évangélique par une sorte de calque des prophéties de l'Ancien Testament; s'il n'entre pas en plein dans les eaux du mythisme, il en côtoie du moins les bords. Mais il diffère aussi de Strauss, comme il le dit lui-même, à d'autres points de vue. « La nature de ses investigations et la longue série de ses dissertations philologiques et critiques, remarque-t-il, en parlant de l'auteur de la *Vie de Jésus*, aboutissent à détruire pleinement l'authenticité du corps des Évangiles, à le démembrer. Pour arriver à son but, il s'autorise d'une grande partie des motifs qui m'ont prescrit de regarder cette authenticité comme plus conforme à la vérité et à l'utilité de l'histoire.... [Il] s'est trop avancé; il n'était pas en droit d'y voir seulement [dans les Évangiles] le fruit accidentel des traditions populaires, des exagérations fabuleuses, de simples allégories [mythes] qui, à des époques assez éloignées des Apôtres, auraient été ajoutées arbitrairement sur le fond historique de la vie de Jésus, considéré comme un Sage. » *Jésus-Christ et sa doctrine*, 2e édit., préface de l'édition de 1838, t. I, p. 17-18.

[2] M. Michel Nicolas est mort en 1886.

Le Pentateuque est un recueil de pièces de provenances diverses qui, après avoir passé par différentes phases d'agrégation, n'ont reçu que fort tard la forme sous laquelle nous le possédons, mais dont plusieurs, dans l'Exode, le Lévitique et les Nombres, remontent à une époque antérieure à l'établissement des Hébreux dans la terre de Chanaan, et nous permettent de reconstruire dans leurs traits essentiels les conceptions mosaïques[1].

Pour se rendre compte des sources du Pentateuque, il faut s'en tenir rigoureusement à la distinction des noms divins. Ce livre se compose de deux sources différentes, mêlées plus tard par un compilateur, celle de l'Élohiste, qui représente une conception religieuse plus ancienne, plus simple et plus populaire, et celle du Jéhoviste, qui nous offre la religion judaïque modifiée et épurée par les prophètes. Le Deutéronome est une œuvre plus récente, datant du règne de Josias. On voit que M. Michel Nicolas adopte sur ce point l'opinion rationaliste mitigée. Quant au Nouveau Testament, il ne voit dans les Évangiles que des œuvres purement humaines, remplies de contradictions, et qui pis est, remaniées, altérées, falsifiées, dans un intérêt de parti. L'Évangile qui porte le nom de saint Jean reproduit la tradition de cet Apôtre, mais n'est pas de lui[2]. Il y eut

[1] *Études critiques sur la Bible, Ancien Testament*, 1862, p. II. Cet ouvrage a eu une seconde édition en 1869.

[2] *Études critiques sur la Bible, Nouveau Testament*, 1864, Préface, p. VIII-X; 43, cf. 125; 221.

entre Pierre et Jacques d'une part et Paul de l'autre une réelle diversité de vues.

L'enseignement de Jésus fut compris de deux manières différentes par les premiers prédicateurs du Christianisme, qui se divisèrent en deux partis bien tranchés, les uns ne prenant la doctrine nouvelle que pour une simple réforme du judaïsme et restant à demi juifs, et les autres l'entendant dans un sens plus élevé, la séparant de la loi de Moïse et des traditions de la synagogue, et la donnant, avec raison, pour une religion universelle, qui débordait le cadre de l'ancienne alliance, et appelait à elle les hommes de toutes les races et de toutes les langues.

On reconnaît là les idées de l'École de Tubingue. Elles sont atténuées par la restriction suivante :

Le Christianisme universaliste avec la métaphysique religieuse qui l'accompagne, aussi bien dans les Épîtres de Paul que dans le quatrième Évangile, n'est pas autre chose que l'enseignement de Jésus vu à travers la culture alexandrine, et le Christianisme judaïsant, peu abstrait, quelque peu formaliste et d'un esprit essentiellement pratique, en est ce qu'on pourrait appeler une traduction palestinienne [1].

Le Christianisme n'est donc qu'une œuvre humaine, le développement naturel de la religion mosaïque :

C'est un principe généralement admis aujourd'hui qu'il ne s'est produit aucun événement important dans le monde

[1] *Ibid.*, p. XII, XVIII.

sans avoir été longuement préparé par une succession de faits plus ou moins analogues et tendant tous à lui comme à leur dernière conséquence et à leur forme la plus complète... Le principe de l'évolution historique ne trouve nulle part de confirmation plus manifeste que dans l'ensemble des documents sacrés sur lesquels se fonde la religion chrétienne. De Moïse à Jésus-Christ se montre, avec une évidence éclatante, une marche toujours croissante de l'idée religieuse. Le prophétisme est le mosaïsme spiritualisé, si l'on peut ainsi dire, et le Christianisme, à son tour, est le prophétisme poussé au suprême degré du spiritualisme... La théologie juive [des deux siècles qui ont précédé Jésus-Christ] a servi d'intermédiaire entre le prophétisme et le Christianisme [1].

Cette idée de l'origine humaine et naturelle du Christianisme a été surtout soutenue en France par M. Renan, le principal représentant parmi nous du rationalisme. M. Ernest Renan, né à Tréguier, en Bretagne (Côtes-du-Nord), le 27 février 1823, a puisé dans les ouvrages des incrédules allemands, Gesenius, Ewald, Strauss, etc., ses idées contre la révélation. Ses premières attaques ouvertes contre les Livres Saints datent des années 1848-1850[2]. Depuis lors, et surtout à partir de 1863, où

[1] *Des doctrines religieuses des Juifs pendant les deux siècles antérieurs à l'ère chrétienne*, 1860, Préface, p. II-III, v. Cet ouvrage a eu une seconde édition en 1866.

[2] Le premier travail publié directement par M. Renan contre nos Livres Saints est intitulé : *Les Historiens critiques de Jésus* et a paru dans *La liberté de penser*, sous les initiales E. R.*, en deux articles, mars et avril 1849, t. III, p. 365-384 et 437-470. M. Renan avait déjà écrit, en signant son nom tout au long, dans les numéros précédents de cette Revue, dont la publication avait commencé en décembre 1847 et se continua jusqu'en novembre 1851, sous la direc-

parut sa *Vie de Jésus*, il n'a cessé d'écrire contre les Écritures et contre le Christianisme[1]. Ce qui caractérise sa critique, c'est le scepticisme. Il n'a point d'autre principe philosophique que le doute universel. L'histoire n'est pour lui qu'une « science conjecturale, » et Dieu sait s'il lâche les rênes à son imagination pour faire des courses folles dans le champ des conjectures. Tout lui est bon, pourvu qu'il puisse fuir le surnaturel qu'il abhorre. C'est le seul point sur lequel il ne capitule en aucune occasion. Son *Credo* se résume en ce seul article : Il n'y a pas de miracle. « La négation du surnaturel, dit-il dans son *Marc-Aurèle*, est devenue un dogme absolu pour tout esprit cultivé. » Hors de ce dogme, peu lui importe tout le reste. Il adorera et brûlera tour à tour les mêmes idoles; ici il louera la vertu, là il déclarera qu'elle n'est qu'un nom; un jour il prendra le masque de Prospero et un autre jour il parlera comme Caliban; il se prosternera à Athènes devant Pallas-Athéné, et il saluera en Palestine celui qui a vaincu et abattu le paganisme; en un mot, son carillon sonnera pour toutes les fêtes, pour tous les deuils, pour toutes les opinions, il dira blanc ou noir,

tion de M. Jules Simon, — *Les Historiens critiques de Jésus* sont presque exclusivement une étude des rationalistes et des mythologues allemands. Strauss surtout y occupe une large place. Il est appelé un « grand critique, » p. 376, et sa *Vie de Jésus* est qualifiée d' « admirable livre, » p. 375.

[1] Son principal ouvrage, l'*Histoire des origines du Christianisme* comprend six volumes, parus de 1863 à 1881 : *Vie de Jésus* (1863); *Les Apôtres* (1866) ; *Saint Paul et sa mission* (1869) ; *L'Antéchrist* (1871) ; *L'Église chrétienne* (1879); *Marc-Aurèle* (1881).

vrai ou faux, selon que le vent tournera la girouette à droite ou à gauche; mais il n'avouera jamais qu'il existe quelque chose au-dessus de lui et de sa raison. En conséquence, il s'arroge, au nom de la critique, le droit de n'avoir aucun égard pour ce que tous les siècles ont respecté. Il dit au début même du premier article qu'il a publié sur les questions bibliques :

La critique ne connaît pas le respect : elle juge les dieux et les hommes. Pour elle, il n'y a ni prestige, ni mystère; elle rompt tous les charmes, elle dérange tous les voiles... Cette irrévérencieuse puissance, portant sur toute chose un œil ferme et scrutateur, est par son essence même coupable de lèse-majesté divine et humaine [1].

Personne n'ignore combien M. Renan a étrangement abusé de la permission qu'il s'est ainsi octroyée. Ni le Christ ni la Vierge Marie n'ont trouvé grâce sous la plume de celui qui avait pourtant chanté autrefois « la Vierge fidèle, la Sainte Mère de Dieu. » En 1863, la publication de sa *Vie de Jésus* ne fit pas en France moins de scandale que n'en avait fait en Allemagne l'ouvrage analogue de Strauss. Son livre n'a guère cependant d'autre valeur qu'une valeur artistique. C'est le chant séducteur et mortel de la sirène qui attire sa proie pour l'étouffer, mais, en dernière analyse, ce soi-disant historien n'est qu'un élégant romancier. Il s'est condamné lui-même à l'avance, quand il a écrit :

[1] *Les Historiens critiques de Jésus* (*Liberté de penser*, 1849, p. 365).

Certes, il faut désespérer d'arriver jamais à la parfaite compréhension de ces merveilles. On doit, dans la solution des problèmes de cet ordre, repousser également et l'hypothèse surnaturelle et les hypothèses naturelles trop simples, — celles du XVIIIe siècle, par exemple, — où tout est réduit aux proportions d'un fait ordinaire, comme imposture, crédulité, etc. On me proposerait une analyse définitive de Jésus, au delà de laquelle il n'y aurait plus rien à désirer, qu'il me semble que je la récuserais; je craindrais de ne plus tant l'admirer. L'essentiel n'est pas tant de l'expliquer que de se bien convaincre qu'il est explicable [1].

Il n'en a pas moins tenté d'expliquer l'inexplicable et pour peindre la figure du Sauveur des hommes, il est allé demander des couleurs à Paulus et à son explication naturelle des miracles, à Strauss et à ses mythes, à tous les ennemis de la foi et de la révélation. Il nous a exposé lui-même son procédé :

Ce n'est pas par un moyen unique que l'on pourra expliquer les faits complexes de l'esprit humain. Le procédé n'a pas été unique, l'explication ne doit pas l'être. Toutes les histoires primitives présentent l'historique et l'idéal mêlés dans des proportions diverses... Le merveilleux des époques et des pays qui ne sont pas tout à fait mythiques... est moins souvent une pure création de l'esprit humain, qu'une manière fantastique de se représenter des faits réels. Dans la réflexion, nous voyons les choses au grand jour de la raison; dans l'ignorance crédule, on les voit au clair de lune, si j'ose le dire, déformées par une lumière trompeuse et

[1] *La Liberté de penser*, avril 1849, p. 454.

incertaine. La crédulité timide métamorphose à ce demi-jour les objets naturels en fantômes; mais il n'appartient qu'à l'hallucination de créer des monstres de toute pièce et sans aucune cause extérieure. Eh bien, nous croyons que les mythes ont été formés bien plus par le premier procédé, par la perception indécise, par le vague de la tradition, par les ouï-dire grossissants, par l'éloignement entre le fait et le récit, par le désir de glorifier le héros, etc., que par création pure comme cela a eu lieu pour l'édifice presque entier de la mythologie indienne; ou pour mieux dire, nous croyons que tous les procédés ont été employés dans des proportions indiscernables pour former ces multiples et merveilleuses broderies, et que toutes les catégories scientifiques ont tort devant ces œuvres hardies, variées, à la formation desquelles a présidé la plus insaisissable fantaisie[1].

Les exégètes rationalistes d'Allemagne, qui font l'histoire sainte de l'Ancien et du Nouveau Testament à leur guise, s'imaginent que les auteurs sacrés leur ressemblent et ils les jugent à leur propre mesure; M. Renan fait de même; il joue avec les faits et il voudrait bien qu'on crût que les Évangélistes n'ont pas agi d'une autre manière. Les Évangiles étant le fruit de la plus insaisissable fantaisie, il en résulte que nous ne pouvons plus démêler le fil léger et ténu qui a supporté d'abord cette merveilleuse broderie.

Le Jésus historique nous échappe; ce qu'on nous dit de sa naissance, de ses miracles, de sa résurrection, de son

[1] *La Liberté de penser*, mars 1849, p. 380-381.

ascension dépasse et contredit notre faculté de connaître. Il faut *évidemment* avouer qu'il y a eu sur la vie de Jésus un remaniement légendaire, une idéalisation, *un travail analogue à celui de tous les poèmes, où un héros réel devient un type idéal*... Jusqu'à quel point la doctrine et le caractère moral que l'Évangile attribue au Christ, furent-ils historiquement la doctrine et le caractère moral de Jésus? Il est impossible de le décider [1].

Mais s'il est impossible de décider ce qu'il y a de réel et ce qu'il y a d'idéal dans la vie de Jésus, si « le Jésus historique nous échappe, » comment M. Renan a-t-il donc pu écrire la *Vie de Jésus?* Où a-t-il pris ses documents, puisqu'ils n'existent pas? Le poète s'est trahi lui-même; son œuvre n'est qu'une fiction, elle n'appartient pas plus à l'exégèse et à l'histoire, que la *Messiade* de Klopstock ou le *Paradis perdu* de Milton. Son paysan de Galilée, naïf, idyllique, encadré dans de beaux et magnifiques paysages, le plus doux et le plus charmant des hommes, si l'on veut, mais un peu fade et dépouillé de son nimbe divin, a été emprunté à l'Allemagne incrédule par un poète; il a su le dégager des scories philologiques et critiques qui l'enveloppaient; il n'a réussi néanmoins à en faire qu'un fantôme sans consistance et sans réalité, qui s'évanouira comme tous les fantômes. Un homme peu suspect l'a écrit :

M. Renan s'est contenté d'écrire un roman syrien, une fable gracieuse à laquelle il ne manque que la morale, parce

[1] *La Liberté de penser,* avril 1849, p. 468.

qu'il ne connaît rien de semblable... Tout compté, la *Vie de Jésus* de M. Renan, avec toute la magie de son style et le coloris nuancé de son pinceau, me semble une des tentatives les plus manquées que je connaisse de reproduire ce grand passé. C'est par excellence l'Évangile apocryphe du XIXe siècle, plus distant en réalité de la vérité historique que l'Évangile de Thomas ou que les *Acta Pilati*[1].

Le bruit qui se fit autour de la *Vie de Jésus* de M. Renan, le scandale de ses blasphèmes, le charme maladif de son style, la séduction qu'exerce le scepticisme sur certains esprits, la complicité que trouvent dans les

[1] E. de Pressensé, *Jésus-Christ*, 7e édit., 1884, p. 12. — Depuis la publication de notre première édition de ce volume, M. Renan s'est occupé de l'Ancien Testament, et en particulier du Pentateuque. D'après lui, « il semble... qu'aucune partie essentielle de la Thora n'est postérieure à l'an 500. » *Les origines de la Bible*, dans la *Revue des deux mondes*, 15 décembre 1886, p. 816. — « Selon d'autres, Esdras serait l'auteur des parties sacerdotales qui, dans le Pentateuque actuel, enveloppent et complètent les anciennes parties jéhovistes. Rien de moins vraisemblable que d'attribuer à un scribe sans talent, d'un esprit plat et mesquin, une œuvre aussi considérable. Ce qui est possible, probable même, c'est qu'Esdras ait eu la main dans la rédaction des dernières additions rituelles et lévitiques. » *Ibid.*, p. 817. — « Laissant de côté la personnalité d'Esdras, sur laquelle nous n'avons que des données insuffisantes, il paraît très plausible de placer l'arrangement définitif de l'Hexateuque, tel que nous l'avons, vers l'an 450. » *Ibid.*, p. 818. — Du reste, p. 819, M. Renan ne peut s'empêcher de parler des « doutes de la science » qui ne sont pas levés, des « problèmes les plus importants de la critique » qui ne sont pas résolus. On voit que M. Renan emprunte toujours aux Allemands, même quand il paraît les combattre. — Nous aurons l'occasion de revenir dans les volumes suivants sur quelques-unes des idées émises par M. Renan dans son *Histoire du peuple d'Israël*.

âmes incrédules les attaques contre la religion, toutes ces causes contribuèrent à grandir le succès d'un livre dont l'apparition avait été habilement préparée et en même temps à lui susciter beaucoup d'imitateurs. Les vies de Jésus se multiplièrent en France[1] et à l'étranger, et M. Renan alla répandre le poison de l'Allemagne dans les pays où il n'avait pas été encore importé.

C'est surtout en Angleterre que l'influence de M. Renan a été néfaste. Il a rencontré dans cette île des admirateurs plus nombreux et plus passionnés encore qu'en France. C'est que le sol protestant est particulièrement apte à la culture du doute, et la Grande-Bretagne était mûre pour recueillir à nouveau les fruits empoisonnés de ses déistes, transformés d'abord par les philosophes du XVIII[e] siècle et ensuite par les exégètes allemands. Avec ses goûts cosmopolites, l'Anglais est allé s'asseoir

[1] A. Peyrat, *Histoire élémentaire et critique de Jésus*, 1864; Rodrigues-Henriques, *Les origines du sermon sur la montagne*, 1867; *La justice de Dieu, introduction à l'histoire des judéo-chrétiens*, 1868; *Le roi des Juifs*, 1870; *Saint Pierre*, 1872; E. Havet, *Jésus dans l'histoire*, 1863; *Le Christianisme et ses origines*, 4 in-8°, 1872-1884 (en voir la réfutation par P. Allard, dans la *Revue des questions historiques*, avril 1886, p. 585-592); P. Larroque, *Opinion des déistes rationalistes sur la vie de Jésus selon M. Renan*, 1863; J. Soury, *Jésus et les Évangiles*, 1878, traduit en anglais et publié par la Free-Thought Publishing Company, sous le titre de *Morbid Psychology, studies on Jesus and the Gospels*, in-8°, Londres, 1881; M. Vernes, *Le peuple d'Israël et ses espérances relatives à son avenir depuis les origines jusqu'à l'époque persane*, 1872; *Histoire des idées messianiques depuis Alexandre jusqu'à l'empereur Hadrien*, 1874.

sur les bancs des universités de Halle, de Berlin et de Tubingue, et il en est revenu tout enfariné du *farrago* germanique. On a traduit en sa langue les principales productions des rationalistes d'outre-Rhin, mais elles ont une saveur âpre et rebutante; M. Renan a paru avec son style facile et son dédain transcendant, et il a été le bienvenu. La croyance au surnaturel et à la révélation a décru avec une rapidité effrayante, et des ministres en plein exercice, un évêque anglican prêchant le Christianisme aux païens ont osé écrire ce que le dilettante français lui-même n'avait osé publier qu'après avoir quitté l'habit ecclésiastique dont il avait été quelque temps revêtu.

En 1860 parurent les *Essays and Reviews* dont la plupart des auteurs appartenaient au clergé de l'Église établie. Un chapelain de la reine Victoria, le Dr Temple, y développe la thèse de Lessing sur l'éducation de l'humanité et le développement naturel de la religion. D'autres écrivains posent des principes pour l'interprétation de l'Écriture ou bien les appliquent, d'après les théories des libres-penseurs. Bientôt après le Dr J. W. Colenso († 1883) marche sur leurs traces. Il s'était fait connaître en Angleterre par deux excellents traités d'algèbre et de mathématiques. Le gouvernement anglais voulut le récompenser de sa science en mathématiques par des dignités ecclésiastiques. Il fut nommé en 1853 à l'évêché de Natal qu'on venait de fonder dans la colonie de ce nom et on le chargea d'évangéliser les Cafres. Il traduisit en zoulou le Nouveau Testament et une partie de l'Ancien. On raconte que les indigènes lui ayant fait sur

la religion des objections auxquelles il ne sut pas répondre, l'évêque anglican perdit la foi. Il publia d'abord une *Lettre à l'archevêque de Cantorbéry* dans laquelle il défendit la polygamie et soutint qu'il ne fallait point obliger les païens convertis qui avaient plusieurs femmes à n'en conserver qu'une. Plus tard, le scandale augmenta encore. Dans son *Pentateuque*[1], il enseigna que les livres attribués à Moïse ne sont qu'un tissu de mythes et d'allégories, sans caractère historique. Il n'en prétendit pas moins rester évêque de Natal. Le Dr Gray, évêque du Cap, le déposa solennellement en qualité de métropolitain de l'Afrique méridionale, mais le prélat incrédule fit appel au comité du conseil privé qui était présidé par un sceptique, lord Westbury. Ce comité le rétablit et ordonna que son traitement lui serait payé avec tous les arrérages retenus depuis sa déposition. Pendant le procès, les admirateurs de l'évêque incroyant lui avaient offert quatre-vingt mille francs, fruit d'une souscription. Son apostasie lui devenait ainsi profitable. La Société biblique, pour donner un pasteur aux protestants fidèles de Natal fut obligée de leur envoyer à ses frais un orthodoxe. Colenso a touché jusqu'à la fin de sa vie le gros traitement qui lui avait été alloué pour prêcher une religion à laquelle il ne croyait plus.

L'histoire de l'évêque de Natal manifeste d'une manière

[1] *The Pentateuch and book of Joshua critically examined*, 7 in-8°, Londres, 1862-1879. Voir t. I, p. VI. Colenso résume la critique allemande, il n'a pas cependant trouvé grâce devant elle. Voir Bleek-Wellhausen, *Einleitung in das alte Testament*, 4e édit., p. 154. Sur Colenso, voir *Academy*, 30 juin 1883, p. 455-456.

sensible les progrès de l'incrédulité en Angleterre et combien grand y est le nombre de ceux qui ne croient plus au caractère surnaturel de la Bible. Les livres, les articles de revue inspirés par la critique négative d'outre-Rhin y paraissent en foule. L'*Ecce homo*[1], qui conformément à son titre ne nous montre que l'homme en Jésus, y a eu un succès prodigieux. Les éditions de *Litérature and Dogma,* dans lequel M. Matthew Arnold prétend qu'on a pris dans la Bible de la littérature pour des dogmes, et que « la devise tant aimée du protestantisme : *La Bible, toute la Bible, rien que la Bible,* est ingénieusement absurde[2], » s'y sont succédé avec rapidité. Une œuvre anonyme, intitulée *Supernatural Religion* et résumant toutes les objections des Allemands incrédules contre les Écritures et le Christianisme, y a produit un plus vif émoi et rencontré d'innombrables admirateurs à côté de fermes contradicteurs. L'auteur fait une guerre en règle aux miracles; il attaque longuement, sans jamais se lasser, l'authenticité des Évangiles et des Actes des Apôtres. Il conclut son livre en disant :

La raison et l'expérience nous empêchent de penser que nous puissions acquérir des connaissances autrement que par

[1] *Ecce homo, a Survey of the Life and Work of Jesus-Christ,* 1863. L'auteur, demeuré d'abord inconnu, est M. Seeley. Il a publié, en 1882, *Natural Religion,* qui est la négation de l'ordre surnaturel. Voir p. 258.

[2] *Literature and Dogma,* p. xxix, 3e édit., 1873. Traduit en français sous le titre de *La crise religieuse,* in-8°, Paris, 1876, p. xix.

des canaux naturels. Nous pourrions aussi bien espérer être nourris surnaturellement... Nous devons être certains que les connaissances qui sont au delà de la portée de notre raison nous sont aussi inutiles qu'inaccessibles. Nous gagnons plus que nous ne perdons quand, à notre réveil, nous découvrons que notre théologie est une invention humaine et notre eschatologie un mauvais rêve. Nous sommes affranchis de ces démons incubes de la basse mythologie hébraïque et de ces doctrines de gouvernement divin qui outragent la morale et mettent la cruauté et l'injustice à la place de la sainteté. Si nous devons abandonner les visions anthropomorphiques d'une félicité future, caressée avec amour, mais dont les détails sont d'une obscurité insondable et procurent une joie fort douteuse, nous sommes du moins délivrés des discussions futiles sur le sens d'αἰώνιος, et nos espérances ne sont plus assombries par le doute si l'espèce humaine sera torturée dans l'enfer pendant une éternité ou seulement pendant de longs siècles. Il peut ne plus y avoir à la fin de la vie la perspective du ciel, étincelant de l'éclat d'une imagination apocalyptique, mais il n'y aura pas du moins l'horreur inexprimable d'un purgatoire ou d'un enfer, aux flammes livides, consumant les victimes désespérées d'un créateur injuste mais tout-puissant. Pour faire accepter des conceptions aussi révoltantes comme formant une partie de la « Révélation divine, » il serait nécessaire de prouver que l'homme est incompétent pour juger des voies du Dieu de la révélation ; il faudrait supposer que ce Dieu n'est point doué de justice et de miséricorde ; il faudrait pour obéir à un despote qui a pour lui la force appeler le mal bien et le bien mal. Mais nous pouvons secouer de nos épaules le joug d'un pareil raisonnement et le rendre à la superstition juive d'où il nous est venu. Les mythes perdent leur puissance et leur influence, quand on découvre qu'ils sont sans fondement;

ainsi le pouvoir du Christianisme surnaturel disparaîtra un jour, on n'en saurait douter[1].

Voilà à quelles négations radicales le rationalisme allemand a mené ses adeptes. Strauss, dans son dernier ouvrage, *L'ancienne et la nouvelle foi,* avait tenu un langage tout à fait semblable. L'auteur de *Supernatural Religion* a exactement résumé dans ces lignes finales les conclusions auxquelles conduit logiquement la critique négative et qu'avouent une partie de ses adeptes : la destruction de toute religion, et, par une conséquence inévitable, la ruine de tout ordre social et de toute morale.

[1] *Supernatural Religion, an Inquiry into the reality of divine Revelation*, 3 in-8°, Londres, édit. de 1879, t. III, p. 585-586.

CHAPITRE X.

CONCLUSION.

Nous venons de raconter ce qu'a fait le rationalisme allemand contre nos Saintes Écritures et l'influence néfaste qu'il exerce à l'heure présente dans tout le monde chrétien. La somme de travail exécutée par les exégètes d'outre-Rhin est immense. Eh bien! le résultat obtenu est-il en proportion des efforts? Non. La Bible a-t-elle cessé d'être un livre inspiré? Non. Ils croient l'avoir découronnée de son auréole divine; ils se trompent. Dans la seconde partie de cet ouvrage nous montrerons combien leurs objections sont vaines et sans fondement, mais dès maintenant, après le simple exposé des faits, le lecteur peut bien conclure que si le nombre des ennemis de la révélation est plus grand qu'à certaines autres époques de l'histoire de l'Église, il n'est guère plus redoutable. Celui qui ne voit que les attaques présentes pourrait en être effrayé, mais celui qui a suivi les diverses phases de la lutte de l'erreur contre la vérité n'est ni surpris ni inquiet, parce qu'il a, avec les promesses du Sauveur, l'expérience des siècles passés. Depuis Apion et Celse jusqu'à M. Wellhausen et M. Renan, que d'ennemis ont porté la main sur les Écritures

pour en déchirer les pages sacrées! Où sont-ils maintenant? Où est le paganisme grec et romain? Où sont les gnostiques? Où sont les Manichéens, les Joachimites, les Averroïstes? Où sont même aujourd'hui les protestants à la façon de Luther et de Calvin? Ils sont passés et, dans cent ans, les Wellhausen et les Renan auront passé comme eux. Eichhorn a refoulé Reimarus, Strauss a supplanté Paulus, Baur et son école ont chassé Strauss, ceux de demain pousseront ceux d'aujourd'hui, comme le flot pousse le flot et le précipite dans les abîmes sans fond de l'Océan.

Quand l'empereur Julien s'attaquait au Christianisme par cette guerre de ruse et de violence qui porte son nom, et, qu'absent de l'empire, il était allé chercher dans les batailles la consécration d'un pouvoir et d'une popularité qui devaient, dans sa pensée, achever la ruine de Jésus-Christ, un de ses familiers, le rhéteur Libanius, rencontrant un chrétien, lui demanda par dérision et avec toute l'insulte d'un succès déjà sûr, ce que faisait le Galiléen. Le chrétien répondit : *Il fait un cercueil.* Quelque temps après, Libanius prononçait l'oraison funèbre de Julien devant son corps meurtri et sa puissance évanouie. Ce que faisait alors le Galiléen,... il le fait toujours... Quand Voltaire se frottait de joie les mains, vers la fin de sa vie, en disant à ses fidèles : *Dans vingt ans, Dieu aura beau jeu*, le Galiléen faisait un cercueil, c'était le cercueil de [Voltaire] [1]... Et aujourd'hui, en regardant l'Allema-

[1] Lacordaire dit : « c'était le cercueil de la monarchie française. » Nous pouvons dire exactement : c'était le cercueil de Voltaire, parce que, comme nous l'avons vu plus haut, p. 267, le chef des philosophes mourut vingt ans après avoir écrit les paroles impies qui viennent d'être citées.

gne agitée par les convulsions d'une science qui n'a plus de rives et dont vous venez de voir un si lamentable travail, nous pouvons dire avec autant de certitude que d'espérance : Le Galiléen fait un cercueil, et c'est le cercueil du rationalisme[1].

Malgré des noms divers et des couleurs changeantes, l'incrédulité est toujours la même dans le fond. Elle est par conséquent toujours aussi faible et aussi fragile. A toutes les époques de l'histoire que nous avons essayé de tracer, nous avons vu reparaître, en termes presque identiques, les mêmes difficultés. La foi de l'Église seule est demeurée ferme et stable. Toutes les recherches de l'érudition germanique, mise aujourd'hui au service de la liberté de penser, peuvent se diviser en deux parts : celle qui ressuscite les objections anciennes de Celse et de ses continuateurs dans tous les siècles, et celle qui avec un appareil philologique nouveau discute les textes et analyse les écrits sacrés, afin d'en nier l'authenticité. Dans cette discussion et dans cette analyse, tout n'est point faux; il y a du bon grain au milieu de l'ivraie et l'Église travaille à recueillir le pur froment dans ses greniers. Ce qui reste, après ce triage, en dehors des objections séculaires dont plusieurs ont en effet besoin d'être éclaircies, ce n'est guère qu'illusions et rêveries qui se dissipent dès qu'on y regarde d'un peu près, sans préjugé et sans parti pris. Le vice radical de la critique

1 Lacordaire, *Conférences de Notre-Dame*, XLIII, *Œuvres*, 1877, t. IV, p. 210-211.



négative consiste à s'appuyer sur des hypothèses[1], non sur des faits, elle bâtit sur des fondements imaginaires et son œuvre n'est ainsi qu'une œuvre fantastique[2].

Lorsque les sommets du Hartz sont couverts de nuages agités par les vents, le paysan saxon y contemple avec surprise et terreur le spectre célèbre du Brocken (Fig. 47), et il attribue à ce fantôme une existence réelle, mais ce n'est qu'une vaine apparence : celui qui regarde le spectre le crée et il ne voit que sa propre image. Les hypothèses de la critique négative contre les Écritures n'ont pas plus de réalité que les visions du Brocken. Elle crée une histoire imaginaire, sans réalité; elle prend pour des faits objectifs des conceptions purement subjectives. La méthode suivie par elle n'est qu'une méthode de divination.

Les rationalistes se moquent de ces devins du moyen

[1] « La science allemande séduit d'abord par son caractère de grandeur et d'unité ; mais si, en sortant de cet étonnement, vous l'étudiez davantage, vous trouvez tant de fois la chimère à la place de la réalité, la conjecture à la place de la certitude, que vous tombez dans une extrémité contraire : il vous semble que cet édifice si vanté va s'écrouler comme un rêve. Cette science est pareille à ces arcs de triomphe inachevés, dont on remplit les vides, en un moment, avec des toiles peintes, pour y donner à un prince une fête qui dure un jour. » E. Quinet, *Allemagne et Italie,* XII, *Œuvres,* 1857, t. VI, p. 231.

[2] Contre la critique subjective, qui néglige les faits pour juger seulement d'après des principes philosophiques subjectifs et des impressions personnelles, voir Hengstenberg, *Authentie des Pentateuches,* Berlin, 1836, Prolegom., p. LXIV et suiv.; O. Krabbe, *Vorlesungen über das Leben Jesu* (contre Strauss), in-8°, Hambourg, 1839, p. 19.

âge qui prétendaient découvrir les choses cachées, et en cela ils ont raison; mais ils s'accordent à eux-mêmes le don de seconde vue qu'ils refusent aux autres et sur ce point ils ont tort. La critique a les yeux perçants, soit; mais la portée en est limitée. Elle est, je le veux bien, un puissant télescope à l'aide duquel celui qui sait s'en servir peut voir des choses qui échappent à la vue du vulgaire; seulement convenez aussi que sa puissance a des bornes. Quand un astronome m'assure qu'armé de sa lunette il aperçoit des clairs et des ombres dans la lune, je le crois; quand il conclut de là qu'il y a dans cette planète des montagnes et des vallées, je le crois encore; si toutefois, poussant plus loin, il m'affirme qu'il y distingue des habitants, je ne le crois plus, car je sais que sa lunette, quelle qu'en soit la puissance, ne peut aller jusque-là. De même quand un savant me dit : La critique me fait reconnaître à tels et tels traits que ce livre est de telle époque, je conviens qu'elle est capable en certain cas d'en fournir la preuve. Mais quand il soutient qu'elle le met en état, à elle seule, de trancher toutes les questions d'authenticité et d'intégrité, et de découper, pour ainsi dire, un livre en morceaux et de nous dire : Ce verset est de tel auteur et de telle date, celui-là est de tel autre, je ne doute plus qu'il ne substitue son imagination à ce qu'il lui plaît d'appeler la critique et je récuse son autorité.

L'histoire s'appuie sur des témoignages, non sur des principes ou des idées préconçues. Les rationalistes d'aujourd'hui inventent une histoire sainte nouvelle avec des conceptions *a priori*. Ne pouvant la faire avec des

témoignages, parce qu'ils récusent ceux de l'Écriture, les seuls que nous possédions, ils en appellent à la raison et à la vraisemblance, et pour justifier les fictions qu'ils substituent aux récits sacrés, ils recourent à deux principes faux, savoir : 1° qu'il n'y a pas de surnaturel; 2° que tout se produit par évolution. Ils ne méritent donc aucune confiance. Nous verrons plus loin ce qu'il faut penser de la théorie de l'évolution. Quant à la négation du surnaturel, nous l'avons déjà jugée dans l'Introduction. Puisque le surnaturel existe, le rationalisme croule. « Si le miracle a quelque réalité, avoue l'auteur de la *Vie de Jésus,* mon livre n'est qu'un tissu d'erreurs... A la base de toute discussion sur de pareilles matières est la question du surnaturel. Si le miracle et l'inspiration de certains livres sont choses réelles, notre méthode est détestable[1]. » La critique négative ne procède donc pas historiquement, elle est guidée par des principes philosophiques et ces principes sont faux. Elle rejette sans raison les faits miraculeux et elle bâtit sur le sable mouvant des sophismes : ce qu'elle nous présente comme l'histoire critique de l'Ancien et du Nouveau Testament n'est qu'un roman historique, imaginé pour étayer un faux système.

Nous l'avons vu dans tout le cours de cette histoire, les incrédules, qui se glorifient d'être des esprits indépendants, affranchis de l'autorité de l'Église, sont en réalité les représentants d'une secte et les esclaves des erreurs de leur époque. Celse et Porphyre ont combattu

[1] E. Renan, *Vie de Jésus*, 13e édit., 1867, p. VI, IX.

les Écritures, parce qu'ils croyaient aux erreurs du paganisme; Paulus a attaqué les miracles, parce qu'il était imbu des idées de Kant; Strauss et Christian Baur ont nié l'authenticité du Nouveau Testament, parce qu'ils étaient hégéliens; M. Wellhausen enseigne que la religion et la littérature hébraïques se sont développées d'une manière graduelle et naturelle, parce qu'il est évolutioniste; M. Renan révoque tout en doute, parce qu'il est sceptique. Les uns et les autres n'ont donc pas abordé l'étude des Livres Saints sans arrière-pensée et sans parti pris; leur siège était déjà fait; ils avaient un système préconçu, des fins de non-recevoir bien arrêtées contre l'inspiration, contre les prophéties, contre les miracles, rejetant leur possibilité avant tout examen préalable, concluant ainsi à l'avance contre leur existence et cherchant ensuite après coup des arguments pour plier les faits à leurs théories. Tous ces soi-disant libres-penseurs soutiennent donc une thèse, ils défendent une doctrine philosophique et les raisons sur lesquelles ils s'appuient n'ont rien de commun avec les principes de la saine critique; ce ne sont pas, par conséquent, des critiques, ce sont des panthéistes, des pyrrhoniens, des athées; ils refusent de prêter l'oreille à la voix de la vérité et ils adhèrent à des fables : *A veritate quidem auditum avertent, ad fabulas autem convertentur*[1].

Mais s'il est vrai, comme il l'est en effet, que la plupart des griefs des rationalistes contre les Écritures

[1] II Tim., IV, 4.

soient purement imaginaires, d'où vient donc qu'ils produisent sur tant d'âmes une impression si profonde? Il y en a plusieurs causes. La première, c'est qu'il existe une affinité native entre certains esprits et l'incrédulité. Nous en avons rencontré plus d'un exemple dans le cours de cette histoire. Abélard était par nature et par tempérament l'homme du *sic et non*. Combien d'autres qui lui ressemblent! Ceux qui sont ainsi portés à douter de tout accueillent volontiers les doutes qu'on leur suggère. Il est si doux pour les âmes indolentes et paresseuses de s'endormir sur l'oreiller du scepticisme! Puis le scepticisme fait si bien le compte de certains penchants de la partie inférieure de l'homme!

Une seconde cause du succès de la critique négative, c'est qu'il est flatteur pour l'amour-propre de ne pas penser comme tout le monde et de se croire au-dessus de la foule. Les incrédules s'imaginent volontiers qu'ils ont une intelligence supérieure aux autres hommes et ils se sont toujours donné des noms qui témoignent de la haute estime qu'ils font d'eux-mêmes. Ils se sont appelés autrefois esprits forts, comme si tous ceux qui ne pensent point comme eux étaient des esprits faibles! Ils s'appellent aujourd'hui libres-penseurs, rationalistes, critiques, savants, comme si en dehors d'eux il n'existait ni liberté, ni raison, ni critique, ni science! Au fond de tout ce mouvement contre le surnaturel, qui supprime la révélation, la Bible, et souvent Dieu lui-même, il y a donc l'antique cri de révolte et d'orgueil de Lucifer dans le ciel, d'Adam dans le Paradis terrestre. Le rationaliste contemporain, c'est le nouveau Pro-

méthée qu'a fait parler Gœthe, ce poète qui, au talent et au génie, unissait les petitesses de la vanité :

> Wer rettete vom Tode mich,
> Von Sclaverei?
> Hast du nicht alles selbst vollendet,
> Heilig glühend Herz?

Qui m'a sauvé de la mort, de l'esclavage? N'est-ce pas toi, ô cœur brûlant d'une ardeur sainte, n'est-ce pas toi qui as tout fait [1]?

Cette outrecuidance de l'incrédulité arrachait à Bossuet des paroles indignées :

Qu'ont-ils vu, ces rares génies, qu'ont-ils vu plus que les autres? Pensent-ils avoir mieux vu les difficultés à cause qu'ils y succombent, et que les autres qui les ont vues les ont méprisées?... Ne croyez pas que l'homme ne soit emporté que par l'intempérance des sens. L'intempérance de l'esprit n'est pas moins flatteuse : comme l'autre, elle se fait des plaisirs cachés et s'irrite par la défense... La liberté qu'on se donne de penser tout ce qu'on veut fait qu'on croit respirer un air nouveau. On insulte aux faibles esprits, qui ne font que suivre les autres sans rien trouver par eux-mêmes [2].

Le désir de n'être pas rangé parmi les esprits faibles et de prendre place au contraire au milieu de ces prétendues intelligences d'élite qui s'élèvent au-dessus de la multitude et dominent le vulgaire ne contribue pas peu à grossir l'armée des incroyants.

[1] *Prometheus*, *Werke*, édit. Baudry, t. II, 629-630.
[2] Bossuet, *Oraison funèbre d'Anne de Gonzague*, *Œuvres*, édit. Lebel, t. XVII, p. 443-446.

Une troisième cause de l'influence qu'exerce la critique négative, c'est le ton d'assurance avec laquelle elle tire ses conclusions. Ceux qui ne lisent que les ouvrages des rationalistes sont dupes de leur dogmatisme. Ils croient penser librement et ils pensent servilement; ils acceptent le joug sous le nom d'affranchissement. Ils suivent leurs guides en aveugles et leurs guides les égarent. Les incrédules disent avec assurance, en exposant leurs propres conceptions : « la science prouve, la critique démontre, » et cette affirmation tient lieu de preuve et de démonstration. Comme si la science s'était incarnée en leur personne! Comme si la critique n'existait pas, en dehors des hypothèses inventées par leur imagination! Mais parce que la plupart des lecteurs sont ignorants en exégèse, qu'ils sont incapables de contrôler ce qu'on leur affirme, ils se laissent prendre à ce piège grossier. Ils croient en effet que la science et la critique ont établi sur des bases solides ce qu'on leur enseigne, et ils ne soupçonnent pas que cette science est uniquement celle de Paulus ou de Strauss, que cette critique n'est que celle de Lessing ou de M. Wellhausen, non celle des vrais savants et des vrais critiques; ils ne savent pas que les incrédules se réfutent les uns les autres, et se contredisent réciproquement[1]; ils ignorent que si la vérité parlait par leur bouche, la vérité consisterait à soutenir

[1] « Tel conseiller ecclésiastique qui nie l'authenticité de la Genèse, est réfuté par tel autre, qui nie l'authenticité des prophètes, observe Quinet lui-même. D'ailleurs, toute hypothèse se donne fièrement pour une vérité *acquise à la science*, jusqu'à ce que l'hypothèse du lendemain renverse celle de la veille. » *Œuvres*, t. III, p. 310.

également le pour et le contre; ils ignorent que les erreurs qu'on veut leur faire accepter reposent souvent sur la négation de Dieu, de la religion et de la morale; ils ignorent surtout que les accusations portées contre nos Livres Saints ont été souvent et victorieusement combattues par des légions de vrais savants, soit protestants, soit catholiques[1].

Du reste, quelles qu'en soient les causes, le mal existe, et il a fait de nos jours des progrès ; il faut donc le combattre maintenant comme on l'a fait autrefois. S'il était nécessaire de donner des preuves de l'utilité de soutenir la lutte, et d'expliquer encore de nouveau pourquoi il est à propos de répondre aux objections contre les Saintes Écritures, il suffirait de rapporter les paroles suivantes :

La question est posée par la théologie moderne avec une précision à laquelle il est impossible d'échapper... Depuis cinquante ans, voilà l'Allemagne occupée tout entière à un sérieux examen de l'authenticité des Livres Saints du Christianisme. Ces hommes de diverses opinions, d'une science profonde et incontestable, ont étudié la lettre et l'esprit des Écritures avec une patience que rien n'a pu lasser. De cet examen est résulté un doute méthodique sur chacune des pages de la Bible. Est-il vrai que le Pentateuque est l'œuvre, non de Moïse, mais de la tradition des lévites ; que le livre de Job, la fin d'Isaïe, et, pour tout résumer, la plus grande

[1] Voir de Valroger, *Essai sur la crédibilité de l'histoire évangélique* de Tholuck, Introduction, p. xxv; E. Reuss, *Geschichte der heiligen Schriften*, p. 75, etc.

partie de l'Ancien et du Nouveau Testament sont apocryphes? Cela est-il vrai ? Voilà toute la question, qui est aujourd'hui flagrante, et c'est celle dont vous ne parlez pas. Si, au siècle de Louis XIV, pareils problèmes eussent été posés, non pas isolément, obscurément, mais avec l'éclat qu'ils empruntent des universités du Nord, j'imagine que les prélats français ne se seraient pas amusés à combattre quelques vagues systèmes, mais qu'ils se seraient aussitôt attachés de toutes leurs forces au point qui met en péril les fondements mêmes de la croyance. Car enfin, dans ce combat où nous sommes spectateurs, nous voyons bien les adversaires de l'orthodoxie qui marchent sans jamais s'arrêter, profitant de chaque ruine pour en précipiter une autre : nous ne voyons pas ceux qui les réfutent... Nous ne cessons de les ramener au cercle brûlant que la science a tracé autour d'eux. C'est là qu'est le péril... Depuis que la science et le scepticisme d'un de Wette, d'un Ewald, d'un Bohlen, ont jeté le bouleversement dans la tradition canonique, qu'avez-vous fait pour relever ce qu'ils ont renversé? Depuis que les catholiques, les croyants du Nord, sont aux prises avec ce scepticisme qui menace de détruire l'arbre par la racine, quel secours leur avez-vous porté? Vous n'avez pas même entendu leurs cris de détresse !

Où sont les avertissements, les apologies savantes de nos Bossuet, de nos Fénelon, contre les Jurieu et les Spinoza de nos jours? Où est la réfutation des systèmes et des conclusions d'un Gesenius sur Isaïe, d'un Ewald sur les Psaumes, d'un Bohlen sur la Genèse, d'un de Wette sur le corps entier des Écritures? Ce sont là, d'une part, des œuvres véritablement hostiles, puisqu'elles ne laissent rien subsister de l'autorité catholique, et, de l'autre, de savants auteurs qui semblent parler sans nulle autre préoccupation que le désir sincère de la vérité. Il ne suffit pas de les maudire, il faut

les contredire avec une patience égale à celle dont ils ne se sont pas départis... Car l'ennemi ne se déguise pas, il ne recule pas : au contraire, il vous provoque depuis longtemps. Il est debout, il parle officiellement dans les chaires et les universités du Nord ; et pour nous, simples laïques, que pouvons-nous faire, sinon vous presser de répliquer enfin à tous ces savants hommes qui ne vous attaquent pas sous un masque, qui ne vous harcellent pas, ne vous provoquent pas en fuyant, mais qui publiquement prétendent vous ruiner à visage découvert ? Répondez donc sans tarder, il le faut ; répondez sans tergiverser, mais aussi sans calomnier personne, et ne vous servant que des armes loyales de la science et de l'intelligence, revenez au plus tôt là où est le péril... Entre ces adversaires qui, tranquillement, chaque jour, vous arrachent des mains une page des Écritures, et vous qui gardez le silence ou parlez d'autre chose, que pouvez-vous demander de nous, sinon que nous consentions à suspendre notre jugement aussi longtemps que vous suspendrez votre réponse [1] ?

On défie les catholiques de répondre. Il faut donc répondre et défendre la vérité. L'histoire même des attaques est déjà, ce nous semble, une première réponse, mais nous allons maintenant en entreprendre une seconde plus directe, en prenant chaque difficulté, pour ainsi dire corps à corps, en discutant chaque objection l'une après l'autre. Le grand Apôtre qui nous a appris qu'il était nécessaire qu'il y eût des hérésies — *oportet*

[1] E. Quinet, *La controverse nouvelle. Que deviennent les Écritures?* Dans les *Œuvres complètes*, 11 in-8°, Paris, 1857, t. II, p. 331-334.

et hæreses esse[1], — nous a appris aussi que nous devions les combattre. L'honneur de l'Église le demande, l'intérêt de la religion l'exige. Ces luttes d'ailleurs ne sont pas stériles et sans fruit pour la cause sainte. Elles excitent au travail, elles éclaircissent les points obscurs, elles font sortir le bien du mal et elles montrent enfin une fois de plus que le Christ est toujours vainqueur de ses ennemis.

Dans une catacombe de Naples, au fond d'une niche devant laquelle, suivant la tradition, était placé un baptistère, on voit encore aujourd'hui une croix, à quatre bras égaux, peinte en rouge, avec cette inscription :

IC	XC
NI	KA

c'est-à-dire Ἰησοῦς Χριστὸς νικᾷ, *Jésus-Christ est vainqueur*[2]. Jésus-Christ triomphe en effet de la fausse sa-

[1] I Cor., I, 19.

[2] Kraus, *Roma sotterranea*, 1872, p. 553. — Les premiers chrétiens aimaient à rappeler cette victoire du Christ sur ses ennemis. On voit une représentation analogue à celle de Naples dans une miniature d'un manuscrit des œuvres de S. Grégoire de Nazianze, conservé à la Bibliothèque nationale. Cf. Montfaucon, *Palæographia græca*, in-f°, Paris, 1708, p. 251. Sur un rocher des environs d'Antioche, on lit aussi au-dessous d'une croix : Τοῦτο νικᾷ. L. Duchesne, *Bulletin critique*, 15 décembre 1884, p. 492.

gesse humaine par la folie de la croix et il triomphera toujours. Ce qu'il avait prophétisé s'est accompli. Quand il a été élevé de terre, du haut de l'instrument de son supplice, il a attiré tout à lui et il a éclairé tous les hommes de bonne volonté. Régénérées par l'eau du baptême, nourries du sang du Calvaire, éclairées par la lumière de l'Évangile, les générations chrétiennes ont été transfigurées. Ce ne sont pas seulement les petits et les pauvres qui se sont prosternés aux pieds du Maître. Une double couronne de saints et de docteurs entoure le Divin Crucifié. Jetez les yeux sur l'admirable tableau de Raphael, la *Dispute du Saint-Sacrement*, et voyez quels sont les génies qui adorent le Verbe fait chair. Depuis les Apôtres et cette brillante floraison des Pères du IVe siècle jusqu'à nos jours, depuis les Clément d'Alexandrie, les Origène, les Eusèbe de Césarée, les Éphrem, les Basile, les Grégoire de Nazianze et de Nysse, les Chrysostome, ces brillantes lumières de l'Église orientale, depuis les Ambroise, les Jérôme, les Augustin, les Grégoire le Grand, ces illustres docteurs de l'Église latine, que de nobles intelligences ont cru comme eux et avec eux à la vérité et à l'inspiration des Livres Saints! Les Thomas d'Aquin et les Bonaventure ont vénéré l'Évangile comme les saint Louis et les François d'Assise, les Bossuet, les Fénelon, les Bourdaloue, comme les François de Sales et les Vincent de Paul, sans parler des Dante, des Racine et des Corneille. Même dans les communions séparées, les Képler, les Newton, les Leibniz ont aimé et défendu les Livres Saints. Il en sera ainsi jusqu'à la fin des temps; l'élite

du monde intellectuel et moral continuera à incliner respectueusement le front devant les Écritures, car le ciel et la terre passeront, mais la Parole de Dieu subsistera éternellement [1].

[1] Matth., XXIV, 35.

APPENDICE.

BIBLIOGRAPHIE DES PRINCIPAUX OUVRAGES CATHOLIQUES PUBLIÉS PENDANT LE XVIII[e] SIÈCLE CONTRE LES INCRÉDULES ET LES PHILOSOPHES.

I. — France.

Nicolas BEAUZÉE, de Verdun (1717-1789), *Exposition abrégée des preuves historiques de la religion chrétienne pour lui servir d'apologie contre les sophismes de l'irréligion*, in-12, Paris, 1747, et Migne, *Démonstrations évangéliques*, t. x, col. 1173-1274.

Joseph-Robert-Alexandre DUHAMEL, de Lille († 1769), *Quatre lettres d'un philosophe à un docteur de Sorbonne sur les explications de M. de Buffon*, in-12, Strasbourg, 1751; *Lettres flamandes ou histoire des variations et contradictions de la prétendue religion naturelle*, Lille, 1752, reproduites dans les *Démonstrations évangéliques* de Migne, t. XII, col. 9-132.

Claude ROUSSEL, curé de Saint-Germain de Châlons-sur-Marne (1720-après 1764), *Principes de religion ou préservatif contre l'incrédulité*, in-12, Paris, 1751; 2[e] édition augmentée, 1754.

Laurent LE FRANÇOIS (1698-1782) composa un grand nombre d'ouvrages contre les incrédules, *Preuves de la religion de Jésus-Christ contre les spinosistes et les déistes*, 4 in-12, Paris, 1751, etc.

René-François DU BRIEL DE PONTBRIAND, abbé de Saint-Marien d'Auxerre († 1767), *L'incrédule détrompé et le chrétien raffermi dans la foi par les preuves de la religion exposées d'une manière sensible*, in-8°, Paris, 1752.

Jean-Georges Le Franc de Pompignan, successivement évêque du Puy et archevêque de Vienne (1715-1790), *Questions sur l'incrédulité*, in-12, 1753; *L'incrédulité convaincue par les prophéties*, 3 in-12, Paris, 1759; *La religion vengée de l'incrédulité par l'incrédulité elle-même*, in-12, Paris, 1772.

Nicolas-Charles-Joseph Trublet, chanoine de Saint-Malo (1697-1770), *Pensées choisies sur l'incrédulité* (1736), travail très solide, dans les *Essais sur divers sujets de littérature et de morale*, 3 in-12, Amsterdam, 1755.

Gabriel Gauchat, abbé commendataire de Saint-Jean de Falaise, de l'Ordre des Prémontrés (1709-1779), *Lettres critiques ou analyse et réfutation de divers écrits contraires à la religion*, 19 in-12, Paris, 1755-1763; *Harmonie générale du christianisme et de la raison*, 4 in-12, Paris, 1768, etc.

J.-B. d'Agneaux de Vienne, bénédictin de la Congrégation de Saint-Maur (1728-1792), qui se laissa séduire à la fin par les principes révolutionnaires, avait publié *Lettres en forme de dissertation contre l'incrédulité*, in-12, 1756, etc.

Antoine-Léonard Thomas (1732-1785), *Réflexions philosophiques et littéraires sur le poème de la religion naturelle*, 1756, reproduites dans les *Démonstrations évangéliques* de Migne, t. xi, col. 369-452. Il devint depuis un adulateur de Voltaire.

Guillaume de Malleville, curé du diocèse de Sarlat (1699-après 1764), publia sous l'anonyme *La religion naturelle et la révélée établie sur les principes de la vraie philosophie et de la divinité des Écritures*, 5 in-12, 1756-1758; *Examen approfondi des difficultés de l'auteur d'Émile contre la religion chrétienne*, in-12, 1769, etc.

Gaspard-François-Anne de Forbin, d'Aix, chevalier de Malte, mathématicien (1718-1780), *Accord de la foi avec la raison dans la manière de présenter le système physique du monde et d'expliquer les différents mystères de la religion*, 2 in-12, Cologne et Paris, 1757.

Joseph de Menoux, de Besançon, S. J. (1695-1766), *Défi général à l'incrédulité ou notions philosophiques des vérités fondamentales de la religion*, in-8°, Avignon, 1758; *L'incrédulité combattue par le simple bon sens*, in-8°, Nancy, 1760.

Abraham-Joseph DE CHAUMEIX, Orléanais (vers 1730-vers 1790), *Préjugés légitimes contre l'Encyclopédie et essai de réfutation de ce dictionnaire,* 8 in-12, Paris, 1758, etc.

François PICARD DE SAINT-ADON, docteur de Sorbonne, publia sous le voile de l'anonyme un ouvrage fort recommandé par Languet : *Vérités sensibles de la religion ; Traité des moyens de reconnaître la vérité dans l'Église*, 1759 ; il avait déjà publié auparavant, *La raison soumise à l'autorité en matière de foi,* in-12, Paris, 1742.

Claude-Marie GUYON, prêtre franc-comtois (1699-1771), *L'oracle des nouveaux philosophes*, in-8°, en deux parties, Berne, 1759-1760.

Henri J.-B. FABRY DE MONTCAULT, comte D'AUTREY, officier (1723-1777), sous le voile de l'anonyme, *Le pyrrhonisme raisonnable ou Méthode nouvelle proposée aux incrédules,* in-12, La Haye (Paris), 1761 ; *L'antiquité justifiée* (contre d'Holbach), in-12, Paris, 1766.

Claude-Adrien NONNOTTE, de Besançon, S. J. (1711-1793), *Les erreurs de Voltaire,* 2 in-12, Avignon, 1762; Paris, 1820; *L'esprit de Voltaire dans ses écrits*, 1779, 1823; *Dictionnaire philosophique de la religion où l'on établit tous les points de la religion attaqués par les incrédules et où l'on répond à toutes les objections*, 4 in-12, Avignon, 1772; 4 in-8°, Besançon, 1818; 2 in-8°; Paris, 1835, etc. Voltaire a cherché à ridiculiser le nom de Nonnotte, ne pouvant répondre à ses raisons, mais les ouvrages du savant jésuite n'en sont pas moins solides et pleins de mérite, et ils eurent les honneurs de la traduction en diverses langues.

Christophe DE BEAUMONT, archevêque de Paris (1703-1781), *Instructions pastorales,* contre J.-J. Rousseau (1762), Voltaire, etc. Elles ont été réunies dans le recueil de ses *Mandements et Instructions pastorales*, 2 in-4°, Paris, 1747-1779.

Claude YVON, docteur de Sorbonne (1714-vers 1791), *Lettres à Rousseau,* in-8°, Amsterdam, 1763, etc. Ses réfutations des philosophes sont peu satisfaisantes ; il partageait une partie de leurs idées.

Jean-Pierre Deforis, bénédictin de la Congrégation de Saint-Maur, mort victime de la Révolution (1732-1794), *Préservatif pour les fidèles contre les sophismes et les impiétés des incrédules*, 2 in-12, Paris, 1764, ouvrage solide et remarquablement écrit, etc.

Nicolas-Sylvestre Bergier, chanoine de Paris (1718-1790), *Le déisme réfuté par lui-même ou Examen des principes d'incrédulité répandus dans les divers ouvrages de J.-J. Rousseau*, 2 in-12, Paris, 1765, 1766, 1768, 1771, 1822, etc.; *Traité historique et dogmatique de la vraie Religion avec la réfutation des erreurs qui lui ont été opposées dans les différents siècles*, 12 in-12, Paris, 1780; 8 in-8°, Paris, 1820, ouvrage d'une grande érudition, etc. Voir t. I, p. 51.

Monnet, *Lettres d'une mère à son fils pour lui prouver la vérité de la religion chrétienne*, 3 in-12, 1768; 3e édit., 1776.

Joseph-Guillaume Clémence, de Grenoble, vicaire-général de Poitiers (1717-1792), *L'authenticité des livres tant du Nouveau que de l'Ancien Testament démontrée*, in-8°, 1782; *Défense des Livres Saints de l'Ancien Testament*, in-8°, 1768, 1776. Voir *Introduction*, t. I, p. 47.

Henri Postel, professeur de théologie à Douai, S. J. (1707-1786), *L'incrédule conduit à la religion catholique par la voie de la démonstration ou dissertations polémiques et démonstratives contre les incrédules, les athées et les déistes*, in-12, Bruxelles, 1769.

Antoine Guénée, d'Étampes (1717-1803). Voir t. I, p. 47.

Joly, de Dijon († 1775), *La religion chrétienne éclairée par le dogme et par la prophétie*, 4 in-12, Dijon, 1770, etc.

Michel-Joseph de Laulahnier, du Vivarais, évêque *in partibus* d'Égée (1718-vers 1788), *Essai sur la religion chrétienne et sur le système des philosophes modernes*, par un ancien militaire retiré, in-12, Paris, 1770.

Henri Griffet, S. J. (1698-1771), *L'insuffisance de la religion naturelle prouvée par les vérités contenues dans les livres de l'Écriture Sainte*, 2 in-12, Liège, 1770.

Jean Pey, Provençal, chanoine de Paris (vers 1740-1797), *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste,* 2 in-12, 1771, etc.

Aimé-Henri Paulian, S. J., né à Nîmes en 1722, mort vers 1802, *Véritable système de la nature,* 2 in-12, 1771 ; *Dictionnaire philosophico-théologique* , in-8°, 1774.

Gabriel Fabricy, Provençal, O. F. P. (vers 1725-1800), *Des titres primitifs de la Révélation ou considérations critiques sur la pureté et l'intégrité du texte original des Livres Saints de l'Ancien Testament,* 2 in-8°, Rome, 1772.

François Para du Phanjas, S. J. (1724-1797), *Les principes de la saine philosophie conciliés avec ceux de la religion ou la philosophie de la religion*, 2 in-12, Paris, 1774 ; réimprimé par Migne, *Démonstrations évangéliques*, t. IX, col. 9-431.

Floris, prêtre, *Les droits de la vraie religion soutenus contre les maximes de la nouvelle philosophie*, 2 in-12, 1774. (La vie de l'auteur est inconnue).

Jean-Nicolas-Hubert Hayer, O. M. (1708-1780), *L'utilité temporelle de la religion chrétienne*, in-12, 1774; *La charlatanerie des incrédules*, in-12, 1780, etc. Il dirigea avec Sorel la publication périodique intitulée : *La religion vengée*, 21 in-12, Paris, 1757-1761.

J.-B. Duvoisin, évêque de Nantes (1744-1813). Voir t. I, p. 49.

Louis-Athanase Balbe-Berton Crillon, d'Avignon (1726-1789), *Mémoires philosophiques ou l'adepte du philosophisme ramené à la religion catholique*, 2 in-8°, 1777-1778, ouvrage estimé, réimprimé par Migne, *Démonstrations évangéliques,* t. XI, col. 593-758. Voir Sabatier de Castres, *Extrait des trois siècles de la littérature française;* Fortia d'Urbant, *Vie de Crillon*, 2 in-8°, Paris, 1826.

Claude Regnier, d'Auvergne, prêtre de Saint-Sulpice (1719-1790), *Certitude des principes de la religion contre les nouveaux efforts des incrédules,* 6 in-12, Paris, 1778, etc.

Dubois de Launay, de Nancy, S. J. (mort après 1782), *Analyse de Bayle,* 2 in-12, Paris, 1783 ; réimprimée dans Migne, *Démonstrations évangéliques,* t. VI, col. 613-785.

Augustin Bespelle (1731-après 1797), *La théotrescie ou la véritable religion démontrée contre les athées, les déistes et tous les sectaires*, 3 in-12, 1774-1780.

Augustin Barruel, prêtre du Vivarais (1741-1820), *Les Helviennes ou Lettres provinciales philosophiques*, 5 in-12, 1784-1788; *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme*, 4 in-8°, Londres, 1796; *Abrégé des mémoires sur le Jacobinisme*, 2 in-12.

Pierre-François Muyart de Vouglans, avocat (1713-1791), *Preuves de l'authenticité de nos Évangiles contre les assertions de certains critiques modernes*, in-12, Paris, 1785, etc.

Adrien Lamourette, lazariste, puis révolutionnaire et évêque constitutionnel de Lyon, mort sur l'échafaud après avoir été réconcilié à l'Église, par M. Émery (1742-1794), *Pensées sur la philosophie de l'incrédulité ou réflexions sur l'esprit et le dessein des philosophes irréligieux de ce siècle*, in-8°, 1786, et dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, t. xiii, col. 233-470, etc.

Pierre-Thomas Laberthonie, de Toulon, O. F. P. (1708-1774), *Défense de la religion chrétienne contre les incrédules et les Juifs*, 3 in-12, 1787.

II. — Allemagne.

Sigismond Storchenau, S. J. (1751-1797), *Die Philosophie der Religion*, 7 in-8°, Augsbourg, 1755-1781; *Zugaben zur Philosophie der Religion*, 4 in-8°, *ibid.*, 1785-1788.

Herman Goldhagen, de Mayence, S. J. (1718-1794). *Introductio in S. Scripturam Veteris ac Novi Testamenti, maxime contra theistas et varii nominis incredulos, in qua quæ ad S. Codicis vindicias ad criticam sacram et rem philologicam faciunt, apta ad scholas methodo exhibentur*, 3 in-8°, Mayence, 1765-1768; *Vindiciæ harmonico, criticæ et exegeticæ in S. Scripturam Veteris ac Novi Testamenti..., contra recentiores Bibliomachos et varii nominis incredulos*, 2 in-8°, *ibid.*, 1774-1775. Goldhagen fut aussi l'un des

rédacteurs du *Religions-Journal*, *Auszüge aus alten und neueren Schriftstellern und Vertheidigern der christlichen Religion mit Anmerkungen*, Mayence, 1776-1785. Continué en 1797-1804, sous le titre de *Journal der Religion*, *Wahrheit und Literatur*.

Joseph-Antoine Weissenbach, S. J. (1734-1801), *Die kürzeste und leichteste Art einen Freigeist umzuschaffen*, in-12, Bâle, 1779, etc.

Gulielmus, canonicus reg. S. Aug. creuzlingianus, *Authentia V. T, argumentum demonstrationis criticæ contra pseudocriticos*, Constantiæ, 1768, in-4°.

Stanislas-Jérôme Konarski, polonais, des Écoles pies (1700-1773), *De religione honestorum hominum contra impias deistarum opinationes*, in-4°, Varsovie, 1769.

Benoît Sattler, S. J., Bavarois († 1797), *Demonstratio evangelica sive religionis a Jesu Christo revelatæ certitudo ; accurata methodo demonstrata adversus theistas et omnes antiqui et nostri ævi philosophos antichristianos*, in-8°, Augustæ Vindelicorum, 1771 (traduite en français, dans les *Démonstrations évangéliques* de Migne, t. x).

Jordan Simon, O. S. A., né à Neustadt am Salm (1719-1776), *Der entlarvte Freigeist aus Gründen der Religion und Vernunft*, in-8°, Bamberg, 1872; c'est la 2e édition. La première avait paru à Wurzbourg, en 1771, sous le titre de *Philosophie wider die schönen und starken Geister oder Betrachtungen über die menschliche Natur und natürliche Religion*, 3 in-8°; *Theologie wider die starken Geister, d. i. Beweise des katholischen Glaubens wider Rousseau, Voltaire und ihre Anhänger,* Augsbourg, 1772, in-8°, traduit en français; *De religione contra libertinos,* 4 in-8°, Prague, 1773-1775.

Laurent Veith, d'Augsbourg, S. J. (1725-1796), *Scriptura sacra contra incredulos propugnata,* 10 in-8°, Augsbourg, 1780-1797; 5 in-12, Malines, 1824, édition plus correcte; Turin, 1840-1841; et dans Migne, *Cursus Completus Scripturæ Sacræ*, t. iv.

Louis Sandbichler, du Tyrol, de l'ordre de Saint-Augustin (1751-1820). *Philosophische und kritische Untersuchungen über das Alte Testament und dessen Göttlichkeit*, Londres, 1785, etc.

Bède Mayr, Bavarois, O. S. B. (1742-1794), *Vertheidigung der natürlichen, christlichen und katholischen Religion nach den Bedürfnissen unserer Zeiten*, 3 parties, Augsbourg, 1787-1790. Voir, sur cet ouvrage, Werner, *Geschichte der katholischen Theologie*, p. 237-242.

III. — Italie.

Thomas-Vincent Moniglia, de Florence, O. F. P. (1686-1767), *Dissertazione contra i Materialisti ed altri increduli*, 2 in-8°, Padoue, 1750, etc.

J.-B. Fazzoni, des Écoles pies (1720-1775), *De miraculis adversus B. Spinozam dissertatio theologica*, in-4°, Rome, 1755; *De veritate atque divinitate historiæ magorum adversus A. Collinsium dissertatio*, Rome, 1759, etc.

Appien Buonafede, O. Cœlest., de Comacchio (1716-1793), *Per la gioventù italiana contro le accuse contenute in un libro intitolato Della necessità e verità della religione naturale e rivelata*, in-4°, Lucques, 1756.

Antoine Valsecchi, de Vérone, O. F. P. (1708-1791), *Dei fondamenti della religione e dei fonti della empietà*, 3 in-4°, Padoue, 1765; Turin, 1769, 1770, etc.

Alphonse Nicolai, de Lucques, S. J. (1706-1784), *Ragionamenti sopra la religione*, 8 in-8°, Venise, 1770; Gênes, 1770-1771.

Vincent-Marie Fassini, Piémontais, O. F. P. (1738-1787), *De apostolica origine Evangeliorum Ecclesiæ catholicæ liber singularis adversus Nic. Freretum*, in-4°, Libourne, 1775; *Divini libri Apocalypseos auctoritatis vindiciæ ex monumentis græcis adversus nuperas exceptiones Firminii Abauzii, Genuensis*, in-8°, Lucques, 1778.

Nicolas Spedalieri, de Sicile (1741-1795), *Analisi dell' esame critico del cristianesimo di Freret*, in-4°, Rome, 1774; 2 in-4°,

Assise, 1791; *Confutazione dell' esame del cristianesimo fatto da Gibbon nella sua storia della decadenza*, Rome, 1794; 2 in-4°, Plaisance, 1798.

Emmanuel A DOMIOSOULA, O. Cap., de son nom de famille, Charles Prinsecco, *Dizzertazioni in forma di dialoghi intorno a vari dogmi cattolici per dimostrare la loro verità contro li cosidetti spiriti forti e specialmante i seguaci degli errori di Voltaire*, 3 vol., Rome, 1785.

LANDI, professeur de Turin, *Ragione, Religione*, in-8°, Turin, 1786. Il a composé aussi, à ce qu'on croit, *L'incredulo guidato alla religione rivelata ed il fidele corrobatovi dalla religione,* ibid.

J.-M. COSTA, de Cassinasco, O. Min. Observ., *De rcligione adversus incredulos*, 2 in-4°, Bologne, 1788.

François-Antoine BALDI, *Apologia catholica religionis ad Hebræos, novatores et incredulos*, in-4°, Venise, 1799.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME SECOND.

PREMIÈRE PARTIE.

HISTOIRE DES ATTAQUES CONTRE LA BIBLE.

TROISIÈME ÉPOQUE. — TEMPS MODERNES.

Livre second. — Les attaques des déistes anglais.

Livre troisième. — Les attaques des philosophes français contre la Bible.

Livre quatrième. — Le rationalisme biblique en Allemagne.

APPENDICE.

TABLE DES ILLUSTRATIONS

FIN DE LA TABLE DES ILLUSTRATIONS DU TOME DEUXIÈME.

de Dieu. M. l'abbé Glaire, conformément aux sages prescriptions de l'Eglise, avait joint à sa traduction un certain nombre de notes, mais elles étaient insuffisantes et il était à propos de faire profiter les lecteurs de la nouvelle édition des lumières que jettent sur le texte sacré les travaux historiques et archéologiques faits dans ces dernières années.

Les améliorations apportées à l'édition nouvelle consistent principalement en trois choses :

1° Une introduction a été placée en tête de chaque livre de l'Ecriture pour donner au lecteur les notions préliminaires destinées à en faciliter l'intelligence.

2° De nombreuses notes ont été ajoutées au bas des pages. Elles ont pour but de faire connaître tout ce qu'il est utile de savoir au point de vue historique, géographique et archéologique, d'après les plus récents travaux des voyageurs et des archéologues. Les références des divers passages bibliques ont été aussi notées au bas de chaque page.

3° Des appendices, placés à la fin de chaque volume, traitent les questions scripturaires les plus importantes auxquelles il n'était pas possible de donner dans les notes les développements convenables. C'est ainsi qu'on trouve à la fin du Nouveau Testament des études sur la double généalogie de Notre-Seigneur en S. Mathieu et en S. Luc, sur les Pharisiens et les Sadducéens, la description de Bethléhem et de Nazareth, le tableau de la concorde des quatre Evangiles, etc., et, à la fin du premier volume, la cosmogonie mosaïque, la date de la création du monde et de l'homme, le paradis terrestre, le déluge, le mont Sinaï, Jérusalem, etc. Une table alphabétique des matières à la fin de chaque tome permet de retrouver aisément tous les sujets sur lesquels on désire des informations. En tête du Nouveau Testament, on a mis aussi pour la commodité des fidèles une table des Epîtres et des Evangiles pour tous les offices de l'année. Telles sont les améliorations principales apportées à cette nouvelle édition de la *Sainte Bible*.

Quant à l'exécution, la partie matérielle de cet ouvrage est digne de sa valeur scientifique ; l'édition publiée en format *grand* in-8° à deux colonnes est composée en caractères neufs d'un *œil fort et très lisible*, et est imprimée sur beau papier glacé.

Les acheteurs ont droit à recevoir une *Bible latine* in-8°, texte très correct, à raison de 3 fr.

BAR-LE-DUC, IMPRIMERIE CONTANT-LAGUERRE.

ABELLY (Ludovici). **Episcopalis sollicitudinis Enchiridion** 1 beau vol. in-4°. . . . . 12 fr

ACTA LEONIS PAPÆ XIII. 1 in-32 . . . . 1 fr. 40

ACTA PII PAPÆ IX **Et Concilii Vaticani.** 1 in-32 . . . » 60

— **Id. cum actis Leonis Papæ XIII** . . . . 2 fr.

AIMÉ. **Cathéchisme raisonné** sur les fondements de la foi. In-18 . . . . » 50

ALAGONA. **Summæ sancti Thomæ** compendium. In-32. Tor. 2 fr. 50

R. P. ALEXIS-LOUIS. **L'Abeille du Carmel,** ou la vie de Notre-Seigneur et celle de la très sainte Vierge méditées. 2 in-12. 5 fr.

ALLEGRE (l'Abbé). **Impedimentorum matrimonii** Synopsis. 1 vol. in-8°. 2a editio emendata et aucta, aprobantibus episcopis. 1 fr. 50

— **Le quart d'heure pour le Saint-Sacrement.** 1 fort vol. in-12 . . . . 3 fr. 50

— **Corbeilles de légendes,** d'histoires et traits édifiants formant 5 séries en 7 volumes. Chaque série in-8° . . . . 5 fr.

ALLEZ. **Dictionnaire des conciles.** suivi d'une collection des canons les plus remarquables. 1 fort vol. in-8°. . . . . . . 4 fr.

SAINT ANSELME ET SAINT BERNARD. **Méditations,** traduites en français. 1 in-12 . . . . 1 fr. 25

ARVISENET. **Memoriale vitæ sacerdotalis.** In-32. 1 fr. 10

S. AUGUSTINI. **Confessionum** libri tredecim. 1 in-32. . . 1 fr

— **Meditationes, soliloquia et manuale.** 1 in-32. . . 1 fr.

— **Confessions** traduites en français par Dubois. 2 vol. in-12. 2 fr. 50

P. AVANZINI. **Acta Sanctæ Sedis** (Romæ). 18 vol. in-8° parus. Chaque volume net. . . . . 14 fr.

— **Constitutio apostolicæ sedis.** 1 in-12. Net . . . 1 fr. 50

P. AVRILLON. **Conduite** pour passer saintement le Carême. 1 fr.

BACUEZ (l'Abbé). **Manuel du Séminariste en vacances.** 1 vol. in-32, 8e édit. 1 fr. 60

— **Questions sur l'Ecriture sainte.** 2 vol. in-8°. . 8 fr.

— **S. François de Sales,** Modèle et guide du prêtre. 1 in-12. 2 fr. 50

— **Instructions et méditations.** à l'usage des ordinands.

I. Tonsure. 1 vol. in-32. Prix . . . . 1 fr. 50

II. Ordres mineurs. 1 in-32. . . . . 1 fr. 50

BACUEZ et VIGOUROUX. **Manuel biblique,** ou nouveau cours d'Ecriture sainte. 4 fort vol. in-12 avec grav., 5e éd. . . . 14 fr.

BARILLOT. **Entretiens ecclésiastiques** sur la piété nécessaire au prêtre. 1 in-12. . . . . 2 fr. 25

BAUDRANT (l'Abbé). **Ame affermie,** etc. In-12 . . . . . » 90

— **Ame éclairée,** etc. In-12 . . . . 1 fr.

Mgr BAUER. **Le but de la Vie,** conférences prêchées aux Tuileries. 1 vol. in-8° . . . . 5 fr.

Cardinal de BAUSSET. **Histoire de Bossuet.** 3 petit in-12. 4 fr.

BELLENGER Francisci. **Liber Psalmorum,** Vulgatæ editionis. cum notis in quibus explicantur titulus et argumentum cujusque psalmi. 1 fort. vol. in-12. . . . . 3 fr.

BENSA. **Philosophiæ speculativæ summarium.** 2 in-8°. 8 fr.

— **Manuel de logique pour le baccalauréat.** 1 vol. in-12. 3 fr.

· **Juris naturalis universa summa,** ad errores hodiernos revincendos accommodata. 2 vol. in-8°. . . . . 12 fr.

BERGIER (l'Abbé). **Certitude des preuves du Christianisme.** 1 vol. in-8°. . . . . 2 fr. 25
— **Déisme réfuté.** 1 vol. in-8°. . . . . 2 fr. 25
— **Traité de la Religion**, 8 vol. in-8° . . . . 25 fr. »
— **Dictionnaire de Théologie.** Nouvelle édition en préparation. 6 vol. in-8°. 18 fr.
Eugène BERNARD (l'Abbé). **Origines de l'Église de Paris.** Ouvrage enrichi de 12 *gravures.* 1 beau vol. in-8° . . . . 7 fr. 50
S. BERNARDI **De Consideratione.** 1 vol. in-32. . . . . . 1 fr.
BEUVELET. **Méditations sur les vérités de la vie ecclésiastique,** sur les évangiles du dimanche et sur les principales fêtes de l'année. 2 vol. in-8° . . . . 8 fr.
BIBLES. **Biblia sacra** *avec imprimatur.* Parisiis 1 vol. in-8°. 6 fr.
— **Biblia sacra.** Curante Vercellone. Romæ. 1 in-4°, net. 14 fr.
— **Biblia hebraica.** (Voir Rosenmuller).
BIGNON (Claude). **Traité sur l'élection du pape.** 1 in-8°. 6 fr.
BILLUART. **Summa sancti Thomæ.** 10 in-8°. . . . . 30 fr.
BIZE. **Vérité et vraie raison du christianisme.** 2 in-8°. 16 fr.
BODIN. **Livres prophétiques de la Bible** (les), traduits sur le texte hébreu avec des notes. 2 beaux vol. in-8°. . . . . 12 fr
BONA. **De Sacrificio Missæ.** Grand in-24 . . . . 1 fr.
Caroli BORROMÆI (S.). **Opuscula selecta** circa disciplinam. 2 vol. in-18 . . . . 2 fr.
S. Charles BORROMÉE. **Instruction aux Confesseurs.** Nouvelle édition. 1 vol. in-18. . . . . 1 fr. 10
BOSSUET. **Œuvres complètes.** 12 in-4°. . . . . 70 fr.
— **Méditations sur l'Évangile.** 2 vol. in-12 . . . . . . 3 fr.
BOURDALOUE **Œuvres complètes.** Nouv. éd., 6 forts in-8°. 18 fr.
J.-B. BOUVIER. **Theologia Cenomanensis,** ad usum seminariorum. 15e editio, promovente et approbante Ill. ac Rev. DD. C. Filion. apud seminarium Cenomanense revisa et emendata, et Concilio Vaticano adaptata. 6 forts vol. in-12. . . . . 16 fr.
— **Dissertatio in sextum decalogi præceptum.** In-12. 1 fr. 50
— **Institutiones philosophiæ, logicæ, metaphysicæ et moralis.** 1 fort vol. in-12. . . . . 4 fr.
— **Histoire abrégée de la philosophie.** 1841. 2 vol. in-8°. 12 fr.
BRUGÈRE. **De Ecclesia Christi.** 1 vol. in-12, 2e édit.. . 2 fr. 50
— **De Vera religione.** 1 vol. in-12, 2e édit. . . . . . . 2 fr. 50
— **Tableau de l'histoire et de la littérature de l'Eglise.** 4 cahiers, in-4°. Net. . . . . 15 fr.
BULLET. **Existence de Dieu** démontrée par les merveilles de la nature. 2 tomes en 1 vol. in-12. . . . . 1 fr. 50
CÆREMONIALE **Episcoporum.** 1 vol. in-4°, avec toutes les gravures dans le texte. Prix : 12 fr. Net. . . . . 4 fr.
M. CARON **Cérémonies de la Messe basse,** nouv. éd. mise en rapport avec les décrets da la sacrée Cong. des rites, par M. l'abbé L, professeur à St-Sulpice. 1884 . . . . 1 fr. 30
CARPO. **Kalendarium perpetuum.** 3e éd. 1 in-12 fort. Net. 5 fr.
.. P. CARRIÈRES et MENOCHIUS. **Bible** (Sainte), contenant texte latin avec une traduction française en forme de paraphrase, par le R. P. de Carrières, et les Commentaires de Menochius. 8 in-8°.. 24 fr.

FÉNELON **Œuvres,** augmentées de l'Histoire de Fénelon, par le cardinal DE BAUSSET. 10 vol. grand in-8° . . . . 90 fr.
— **Sermons et entretiens choisis.** 1 in-12 . . . . . . 2 fr.
FERET. **Dieu et l'Esprit humain.** 1 in-12 . . . . 3 fr.
JEAN FORNICI. **Institutions liturgiques** à l'usage du clergé et des séminaires, traduites par M. BOISSONNET. 1 vol. in-12 . . . 2 fr.
FORTIN (l'Abbé). **Homélies sur les évangiles de tous les dimanches de l'année.** 2 vol. in-12. . . . . 6 fr.
— **Sermons de paroisse.** 2 vol. in-12. . . . . 6 fr.
DE FRANCOLINI (COMTESSE). **Année de la 1re communion.** 1 vol. in-32 . . . . 2 fr.
J.-B. FRANZELIN (S. J.). **Tractatus theologici.** 7 in-8°. 56 fr.
Mgr FREPPEL. **Œuvres oratoires et pastorales.** 9 vol. in-8°. Le tome IX vient de paraître . . . . 49 fr. 50
GADUEL, vicaire général d'Orléans. **Le Livre du séminariste,** offert aux élèves du sanctuaire. 1 vol. in-32. . . . . . . 1 fr.
GARDELLINI. **Decreta authentica Congregationis Sacræ Rituum.** Cum appendice ab anno 1856 ad 1877 incl. In-4°. 64 fr.
GLAIRE (l'Abbé). **La sainte Bible,** traduction nouvelle avec notes, approuvée par la commission d'examen nommée par le Souverain Pontife. 4 vol. in-18, brochés. . . . . 10 fr.
— La même, avec introductions et appendices par l'abbé VIGOUROUX, 4 in-8° (sous presse). . . . . » f
— **Le Nouveau Testament** (séparément). 1 vol. in-18. . 2 fr.
— Le même, edition in-8° . . . . 6 fr.
— **Abrégé d'introduction à l'Écriture sainte.** Quatrième édition, augmentée d'un appendice contenant les notions d'archéologie sacrée les plus propres à faciliter l'intelligence de la Bible. 1 vol. in-8° . . . . 5 fr 50
— **Lexicon manuale,** hebraicum et chaldaicum. 1 fort in-8° 6 fr.
— **Manuel de l'hébraïsant,** contenant : 1° Éléments de grammaire; 2° Chrestomathie hébraïque; 3° Dictionnaire hébreu-français; 4° Des paradigmes, des verbes et du nom. Nouvelle édition revue par M. l'abbé VIGOUROUX. . . . . 3 fr. 75
GODESCARD. **Vies des Pères,** des martyrs et des autres principaux saints. 10 vol. in-8°. . . . . 28 fr.
Mgr GONZALEZ (ZEFERINO). **Philosophia elementaria.** 4e édition' Madrid. 3 vol. in-8°. Net . . . . 20 fr.
GORET. **L'Ange conducteur dans la dévotion chrétienne.** Nouvelle édition in-12 beau caractère . . . . 2 fr. 50
GOSSELIN (l'Abbé). **Vie de M. Emery,** neuvième supérieur de Saint-Sulpice. 2 vol. in-8°, avec portrait. . . . . 10 fr.
— **Méthode courte et facile** pour se convaincre des vérités de la religion. 1 vol. in-18 . . . . » 80
GREGORII (S.) MAGNI PAPÆ. **De Cura pastorali.** In-32. » 90
Mgr GROS, EVÊQUE DE VERSAILLES. **Œuvres,** sermons, mandements et instructions diverses. 3 vol. in-8° . . . . 16 fr. 50
GUILLOIS (l'Abbé). **Explication historique,** dogmatique et morale, liturgique et économique du catéchisme. 4 vol. in-12. . 10 fr.
P. D. GURY (S. J.). **Theologia moralis,** accurante DUMAS Lyon. 2 vol. in-8° . . . . 12 fr.

— **Theologia cum notis Ballerini.** 2 vol. in-8°. Romæ, net 20 fr.
— **Casus conscientiæ,** accurante DUMAS, Lyon. 2 vol. in-8° 10 fr.
HENRION. **Histoire générale de l'Église.** 13 vol. in-8° 48 fr.
Mlle HERBERT. **Ange du sanctuaire,** ou réflexions et prières pour bien entendre la messe. 1 vol. in-18 . . . . 2 fr.
DE LA HOGUE (l'Abbé). **Journée du chrétien** (la véritable). In-32. » 60
DE HERDT. **Sac. praxis liturgiæ.** 3 vol. in-8° . . . . 11 fr.
— **Praxis pontificalis.** 3 vol. in-8°. . . . . 15 fr.
— **Praxis capitularis.** 1 vol. in-8°. Net . . . . 5 fr.
LE VICOMTE DE LA HOUSSAYE (L'ABBÉ). **Concordance des épîtres de S. Paul.** 1 vol. in-12. . . . . 3 fr.
H. HURTHER (S. J.). **Theologiæ dogmaticæ compendium.** 3 vol. grand in-8°. Net. . . . . 20 fr.
INDEX LIBRORUM PROHIBITORUM. 1 vol. in-12. . . . . . 3 fr.
IMITATIONE CHRISTI (DE). Libri quatuor. In-32 diamant, *texte avec encadrement rouge* . . . . 1 fr.
J. H. JANSSENS. **Hermeneutica sacra,** seu Introductio in omnes ac singulos libros veteris et novi Fœderis. In-8° . . . . . . 4 fr.
L.-A. JOLY DE CHOIN. **Instructions sur le rituel.** Édition mise en concordance avec le droit civil actuel. 6 vol. in-8° . . . 17 fr.
R. P. JUDDE (S. J.). Retraite pour les religieuses. — Traités spirituels. — Exhortations sur divers sujets de pieté. 3 forts vol. in-18. 4 fr.
KNOLL A BULSANO. **Institutiones theologiæ dogmaticæ.** 7 vol. grand in-8°. . . . . 40 fr.
— **Compendium.** 2 vol. in-8° . . . . 12 fr.
KROUST. **Meditationes de præcipuis fidei mysteriis,** ad usum clericorum. 5 vol in-12 . . . . 8 fr.
R. P. LALLEMAND (S. J.). **Doctrine spirituelle.** In-12. . 1 fr. 20
LAMBERT. **Instructions courtes et familières** sur le Symbole. 3 forts vol. in-12. . . . . 6 fr.
— **Instructions courtes et familières** sur les Commandements de Dieu et de l'Eglise. 2 vol. in-12. . . . . 3 fr.
LAVENTURE (l'Abbé). **La croix et la perfection chrétienne.** 2 in-12. *(Vient de paraître)* . . . . 7 fr.
LARFEUIL (l'Abbé). **Le quart d'heure pour Dieu.** Méditations pour chaque jour de l'année. 3 beaux vol. in-12. 5e édition. 10 fr.
— **Le quart d'heure pour Marie,** ou nouveau mois de Marie. 1 vol. grand in-12. 12e édition . . . . 3 fr.
— **Le quart d'heure pour saint Joseph.** In-12. 3e édit. 3 fr.
— **La femme à l'école de Marie.** 1 vol. in-12. 2e édit. 3 fr.
— **La jeune fille à l'école de Marie.** 1 vol. in-12. 2e édit. 3 fr.
LEHIR (l'Abbé). **Études bibliques. Job, cantique de Débora,** introduction par M. l'abbé GRANDVAUX. 1 beau vol. in-8° . . 6 fr.
J.-F.-M. LEQUEUX. **Histoire du droit canon.** 1 vol. in-12 3 fr.
— **Institutiones philosophicæ.** 4 petits vol. in-12 . . . 6 fr.
— **Selectæ quæstiones juris canonici.** 1 vol. in-12 . . 3 fr.
LEONIS PAPÆ XIII **Acta,** ad annum usque 1886. 1 in-32. . 1 40
LEOPOLD. **Lexicon** Græco-latinum. 1 in-12. Net. . . . . 5 fr.
— **Lexicon** hebraicum et chaldaicum. 1 in-12. Net. 2 75

LIBERATORE (S. J.). **Institutiones philosophicæ.** Nova editio 3 vol. in 8°. Prati. Net. . . . . 13 fr.
— **Compendium logicæ et metaphysicæ.** 1 in-8°. Net. 5 fr.
LIEBERMANN. **Theologia dogmatica.** 2 vol. grand in-8°. 16 fr.
R. P. DE LIGNY **Histoire des Actes des Apôtres.** In-8°. 3 fr.
S. ALPH. DE LIGUORIO. **Theologia moralis.** Omnium accuratior. 2 vol. in-8°. Turin. . . . . 12 fr.
— **Homo apostolicus.** In-8° . . . . 5 fr.
LOYSON (l'Abbé). **L'Avent d'après les Evangiles.** 1 vol. in-18 . . . . 1 fr.
LUCIDI. **De Visitatione SS. AA. LL.** 3 vol. in-8°. Net. 25 fr.
CARDINAL DE LA LUZERNE. **Œuvres.** 15 vol. in-12 . . . . 30 fr.
— **Explication des Évangiles.** 2 vol. in-12. Séparément. 5 fr.
MALDONATI (JOAN.). **Commentarii in quatuor Evangelistas.** 2 forts vol. in-8° . . . . 27 fr.
MANUALE CHRISTIANORUM. Contenant : *Liber Psalmorum. Novum Testamentum, Imitatio Jesu Christi*, Messes, Vêpres et Complies en latin. 1 vol. in-32 . . . . 4 fr
MANUALE ORDINANDORUM. Opusculum non ordinandis solum, sed et ordinatis præsertim sacerdotibus, utilissimum. 1 in-18. 1 fr. 5
MANUEL DE L'OFFICE DIVIN **et de la Messe basse,** contenant les Rubriques et les Rites du Bréviaire et du Missel romain, exposé et expliqués d'une manière simple et pratique. 1 vol. in-12. . 3 fr
MANUEL DE PIÉTÉ **à l'usage des séminaires.** 17e édition. Texte elzévir. 1 vol. in-32 . . . . 1 fr
Le même ouvrage, avec l'Office de la Vierge . . . . . . 1 fr. 3
MANUEL POLYGLOTTE pour la confession des Allemands, des Anglais, des Espagnols, des Italiens. 1 vol. in-8° sur 6 colonnes . . 1 fr. 5
Mgr MARET. **Philosophie et religion.** Dignité de la raison humaine et nécessité de la révélation divine. 1 vol. in-8° . . . 7 fr
— **Essai sur le panthéisme.** 1 vol. in-8° . . . . 6 fr
R. P. MICHEL-ANGE MARIN. **Virginie,** ou la Vierge chrétienne. 2 vol. in-12 . . . . 1 fr. 5
L'ABBÉ MARTINET. **Œuvres complètes françaises.** Édition uniforme avec table analytique. 10 beaux vol. in-8° . . . . . 60 fr
MARTINUCCI. **Manuale sacr. cæremoniarum.** 6 vol. in-8° Romæ, 1881. Net . . . . 35 fr
MASSILLON. **Œuvres complètes.** 3 forts vol. in-8°. . . 13 fr
R. P. MATIGNON (S. J.). **Conférences de Notre-Dame de Paris.** 3 vol. in-8°. . . . . 12 fr
L.-M. MAUPIED (l'Abbé). **Dieu, l'Homme et le Monde,** connus par les trois premiers chapitres de la Genèse. 3 vol. in-8°. . 18 fr
MENTOR CHRÉTIEN. Ou Catéchisme de Fénelon. In-18 . . . » 5
MISSALE ROMANUM. Toutes les éditions parues.
Mgr L.-F. D'ORLÉANS DE LA MOTTE. **Mémoires en forme de lettres.** 3 vol. in-12. . . . . 2 f.
MULBAUER ET GARDELLINI. **Decreta authentica.** 4 in-8°. 60 f.
Les suppléments se paient séparément. 3 in-8° . . . 68 fr. 2

— **Thesaurus resolutionum** (tomes I à IV). Net . . 192 fr. 50
Tome V en cours de publication.

R. P. NEPFEU. **Retraite selon l'esprit et la méthode de saint Ignace.** 1 vol. in-18 . . . . 1 fr. 50

NICOLE (l'Abbé). **Plan de Jérusalem**, tiré en chromo . . 3 fr.

NIQUET. **Dévotion au sacré Cœur de Jésus.** 1 in-32. . » 60

NOGET-LACOUDRE. **Institutiones philosophicæ.** 3 in-12 7 fr.

NOVUM JESU CHRISTI TESTAMENTUM. Cui adjungitur libellus *de Imitatione Christi* et *Officium parvum.* Editio nova et sola cum *indicibus* locupletissimis et *concordantiis.* 1 vol. in-32, encadrem. rouge. 3 fr.
Remises importantes pour demandes en nombre.

— **Novum Testamentum**, seul . . . . 2 fr.

— **Id. Græce et latine.** 1 vol. in-16 . . . . 3 75

— **Id. Græce. recensuit Tischendorf.** 1 in-8° 3 40

— **Id. Thelii ed. locupletavit O de Gebardt.** 1 in-16. 2 fr. 80

OFFICIUM PARVUM. **Beatæ Mariæ Virginis.** in-32. . . » 30
Le même, avec *Officium defunctorum.* . . . . » 40

OLLIER. **Traité des saints ordres.** Grand in-32 . . . 1 fr. 50
Cette édition a été revue par Messieurs de Saint-Sulpice.

R. P. PAILLOUX (S. J.). **Monographie du temple de Salomon.** 1 magnifique vol. in-fol. . . . . 100 fr.

PALMIERI (S. J.) **Philosophia.** 3 vol. in-8°, net . . . . 20 fr.

PAULMIER (l'Abbé). **Vérité de la religion chrétienne** (de la), à l'usage de gens du monde. 1 vol. in-12 . . . . » 80

D. J. PEROCHEAU, Vicarius Apostolicus. **Theologia dogmatica moralis,** ad usum Missionum. 2 vol. in-8°. . . . . . . 10 fr.

PERRONE (S. J.). **Prælectiones theologicæ,** quas in Collegio Romano S. J. habebat. Nouv. éd., 1887. 4 in-8°, avec index rerum. 20 fr.

— **Compendium ejusdem operis.** 2 vol. in-8°. . . . 8 fr.

— **De Matrimonio christiano.** 3 vol. in-8° . . . . . 15 fr.

— **De Virtutibus fidei, spei et charitatis.** 1 in-8° . . 3 fr.

R. P. PICONIO. **Epistolarum B. Pauli apostoli triplex expositio.** 3 vol. in-8° . . . . 10 fr.

PII PAPÆ IX et Concilii Vaticani **Acta.** 1 in-32 . . . . , » 60

PINAMONTI. **Directeur dans les voies du salut** (le), selon les principes de saint Charles Borromée. 1 vol. in-18. . . . 1 fr. 50

Cardinal PITRA. **Spicilegium Solesmense.** 4 vol. in-4°. 60 fr.

— **Analecta novissima.** Tomus I, de epistolis et registris RR. Patrum. 1 in-4° . . . . 15 fr.

— **Analecta sacra** spicilegio Solesmensi parata. Tomes I, II, III, IV, VIII. Chaque tome . . . . 15 fr.

PLANET (l'abbé). **Dieu d'après la foi.** 1 vol. in-8° . . . 6 fr.

PONTIFICALE ROMANUM. Clementis VIII ac Urbani VIII jussu editum. 1 vol. in-12. beau papier. . . . . 3 fr.

PRIÈRES ET CÉRÉMONIES **Des Ordinations** traduites du Pontifical romain, à l'usage des ordinands et des fidèles. In-12 . . » 80

PRIÈRES POUR LA CONSÉCRATION d'un Évêque. In 18. . . » 40

Ernest RAZY. **Le livre de la charité,** préceptes et exemples. 1 joli vol. in-12. Elzévir. . . . . 3 fr.

RAMEAU. **La France aux colonies.** In-8° . . . . . . 5 fr.

LIBERATORE (S. J.). **Institutiones philosophicæ.** Nova editio 3 vol. in 8°. Prati. Net. . . . . 13 fr.
— **Compendium logicæ et metaphysicæ.** 1 in-8°. Net. 5 fr.
LIEBERMANN. **Theologia dogmatica.** 2 vol. grand in-8°. 16 fr.
R. P. DE LIGNY **Histoire des Actes des Apôtres.** In-8°. 3 fr.
S. ALPH. DE LIGUORIO. **Theologia moralis.** Omnium accuratior. 2 vol. in-8°. Turin. . . . . 12 fr.
— **Homo apostolicus.** In-8° . . . . 5 fr.
LOYSON (l'Abbé). **L'Avent d'après les Evangiles.** 1 vol. in-18 . . . . 1 fr.
LUCIDI. **De Visitatione SS. AA. LL.** 3 vol. in-8°. Net. 25 fr.
CARDINAL DE LA LUZERNE. **Œuvres.** 15 vol. in-12 . . . . 30 fr.
— **Explication des Évangiles.** 2 vol. in-12. Séparément. 5 fr.
MALDONATI (JOAN). **Commentarii in quatuor Evangelistas.** 2 forts vol. in-8° . . . . 27 fr.
MANUALE CHRISTIANORUM. Contenant : *Liber Psalmorum. Novum Testamentum, Imitatio Jesu Christi,* Messes, Vêpres et Complies en latin. 1 vol. in-32 . . . . 4 fr.
MANUALE ORDINANDORUM. Opusculum non ordinandis solum, sed et ordinatis præsertim sacerdotibus, utilissimum. 1 in-18. 1 fr. 80
MANUEL DE L'OFFICE DIVIN **et de la Messe basse,** contenant les Rubriques et les Rites du Bréviaire et du Missel romain, exposés et expliqués d'une manière simple et pratique. 1 vol. in-12. . 3 fr.
MANUEL DE PIÉTÉ **à l'usage des séminaires.** 17° édition. Texte elzévir. 1 vol. in-32 . . . . 1 fr.
Le même ouvrage, avec l'Office de la Vierge . . . . . 1 fr. 30
MANUEL POLYGLOTTE pour la confession des Allemands, des Anglais des Espagnols, des Italiens. 1 vol. in-8° sur 6 colonnes . . 1 fr. 50
Mgr MARET. **Philosophie et religion.** Dignité de la raison humaine et nécessité de la révélation divine. 1 vol. in-8° . . . 7 fr
— **Essai sur le panthéisme.** 1 vol. in-8° . . . . 6 fr
R. P. MICHEL-ANGE MARIN. **Virginie,** ou la Vierge chrétienne. 2 vol in-12 . . . . 1 fr. 50
L'ABBÉ MARTINET. **Œuvres complètes françaises.** Édition uniforme avec table analytique. 10 beaux vol. in-8° . . . . . 60 fr
MARTINUCCI. **Manuale sacr. cæremoniarum.** 6 vol. in-8° Romæ, 1881. Net . . . . 35 fr
MASSILLON. **Œuvres complètes.** 3 forts vol. in-8°. . . 13 fr
R. P. MATIGNON (S. J.). **Conférences de Notre-Dame de Paris.** 3 vol. in-8°. . . . . 12 fr
L.-M. MAUPIED (l'Abbé). **Dieu, l'Homme et le Monde,** connus par les trois premiers chapitres de la Genèse. 3 vol. in-8°. . 18 fr
MENTOR CHRÉTIEN. Ou Catéchisme de Fénelon. In-18 . . . » 50
MISSALE ROMANUM. Toutes les éditions parues.
Mgr L.-F. D'ORLÉANS DE LA MOTTE. **Mémoires en forme de lettres.** 3 vol. in-12. . . . . 2 fr
MULBAUER ET GARDELLINI. **Decreta authentica.** 4 in-8°. 60 fr
Les suppléments se paient séparément. 3 in-8° . . . 68 fr. 2[illegible]

— **Thesaurus resolutionum** (tomes I à IV). Net . . 192 fr. 50
Tome V en cours de publication.

R. P. NEPFEU. **Retraite selon l'esprit et la méthode de saint Ignace.** 1 vol. in-18 . . . . 1 fr. 50

NICOLE (l'Abbé). **Plan de Jérusalem,** tiré en chromo . . 3 fr.

NIQUET. **Dévotion au sacré Cœur de Jésus.** 1 in-32. . » 60

NOGET-LACOUDRE. **Institutiones philosophicæ.** 3 in-12 7 fr.

NOVUM JESU CHRISTI TESTAMENTUM. Cui adjungitur libellus *de Imitatione Christi* et *Officium parvum.* Editio nova et sola cum *indicibus* locupletissimis et *concordantiis.* 1 vol. in-32, encadrem. rouge. 3 fr.
Remises importantes pour demandes en nombre.

— **Novum Testamentum,** seul . . . . 2 fr.

— **Id. Græce et latine.** 1 vol. in-16 . . . . 3 75

— **Id. Græce. recensuit Tischendorf.** 1 in-8° 3 40

— **Id. Thelii ed. locupletavit O de Gebardt.** 1 in-16. 2 fr. 80

OFFICIUM PARVUM. **Beatæ Mariæ Virginis.** in-32. . . » 30
Le même, avec *Officium defunctorum.* . . . . » 40

OLLIER. **Traité des saints ordres.** Grand in-32 . . . 1 fr. 50
Cette édition a été revue par Messieurs de Saint-Sulpice.

R. P. PAILLOUX (S. J.). **Monographie du temple de Salomon.** 1 magnifique vol. in-fol. . . . . 100 fr.

PALMIERI (S. J.) **Philosophia.** 3 vol. in-8°, net . . . . 20 fr.

PAULMIER (l'Abbé). **Vérité de la religion chrétienne** (de la), à l'usage de gens du monde. 1 vol. in-12 . . . . » 80

D. J. PEROCHEAU, VICARIUS APOSTOLICUS. **Theologia dogmatica moralis,** ad usum Missionum. 2 vol. in-8°. . . . . . . 10 fr.

PERRONE (S. J.). **Prælectiones theologicæ,** quas in Collegio Romano S. J. habebat. Nouv. éd., 1887. 4 in-8°, avec index rerum. 20 fr.

— **Compendium ejusdem operis.** 2 vol. in-8°. . . . 8 fr.

— **De Matrimonio christiano.** 3 vol. in-8° . . . . . 15 fr.

— **De Virtutibus fidei, spei et charitatis.** 1 in-8° . . 3 fr.

R. P. PICONIO. **Epistolarum B. Pauli apostoli triplex expositio.** 3 vol. in-8° . . . . 10 fr.

PII PAPÆ IX et Concilii Vaticani **Acta.** 1 in-32 . . . . , » 60

PINAMONTI. **Directeur dans les voies du salut** (le), selon les principes de saint Charles Borromée. 1 vol. in-18. . . . 1 fr. 50

CARDINAL PITRA. **Spicilegium Solesmense.** 4 vol. in-4°. 60 fr.

— **Analecta novissima.** Tomus I, de epistolis et registris RR. Patrum. 1 in-4° . . . . 15 fr.

— **Analecta sacra** spicilegio Solesmensi parata. Tomes I, II, III, IV, VIII. Chaque tome . . . . 15 fr.

PLANET (L'ABBÉ). **Dieu d'après la foi.** 1 vol. in-8° . . . 6 fr.

PONTIFICALE ROMANUM. Clementis VIII ac Urbani VIII jussu editum. 1 vol. in-12. beau papier. . . . . 3 fr.

PRIÈRES ET CÉRÉMONIES **Des Ordinations** traduites du Pontifical romain, à l'usage des ordinands et des fidèles. In-12 . . » 80

PRIÈRES POUR LA CONSÉCRATION d'un Evêque. In 18. . . » 40

ERNEST RAZY. **Le livre de la charité,** préceptes et exemples. 1 joli vol. in-12. Elzévir. . . . . 3 fr.

RAMEAU. **La France aux colonies.** In-8° . . . . . . 5 fr.

RECEVEUR (l'Abbé). **Histoire de l'Eglise**, depuis son établissement jusqu'au pontificat de Pie IX. 10 vol. in-12. . . . . 40 fr
— **Essai sur la nature de l'âme**, sur l'origine des idées et le fondement de la certitude. Paris, in-8° . . . . 3 fr
REULET (l'Abbé). **Une passion à l'aurore de la Renaissance.** 1 vol. petit in-12. . . . . 1 fr. 50
— **Revue théologique.** 8 in-8°. Net . . . . 32 fr
RITUALE ROMANUM Pauli V, Pontificis Max., jussu edit. 1 in 8°. 3 fr
LE PETIT RITUEL ROMAIN. 1 vol. gr. in-32 . . . . » 75
R. P. ALPHONSE RODRIGUEZ. **Pratique de la perfection chrétienne.** 4 vol. in-12. . . . . 6 fr.
ROISSARD. **Consolation du chrétien** (la). 1 vol. in-12. 1 fr. 40
C. ROSENMULLER. **Biblia Hebraica** ad optimas editiones expressa Lipsiæ. In-12. . . . . 9 fr
R. P. ROUX. **Le XIXe Siècle en face de la conscience et de l'Eglise.** 2 vol. in-8° . . . . 8 fr
DE SAINT-EXUPERY (l'Abbé). **Observations sur la fulmination des dispenses de mariages.** In-8° de 128 pag. . . . 2 fr
SAINT FRANÇOIS DE SALES. **Directeur spirituel des âmes dévotes et religieuses** (le). In-24 . . . . » 40
— **Vraie et solide piété.** Petit in-12 . . . . 1 fr. 50
SAINT-JURE. **Connaissance de l'amour de Jésus-Christ.** 1 vol. in-12 . . . . 1 fr. 50
SAN-SEVERINO. **Philosophia christiana** cum antiqua comparata *Dynamilogia*. 3 vol. — *Logica*. 4 vol., soit 7 in-8°. Net . . 28 fr
— **Compendium philosophiæ** (édit. classique). 2 vol. in-12 6e édition. Net. . . . . 6 fr. 50
— **Philosophia moralis.** 2 vol. in-12. net. . . . . . . 5 fr. 50
— **Elementa philosophiæ.** 4 vol. in-8°, 1885. Net. . . 16 fr.
SCAVINI. **Theologia moralis**, avec les dernières notes de l'auteur. 4 vol. in-8°. 13e édit., Milan, 1882. . . . . 30 fr.
— **Compendium.** 2 vol. in-8°. Nouvelle édition. . . . . 18 fr.
P. Jos. SCHNEIDER (S. J.). **Manuale clericorum.** 1 vol. in-18. 6 fr.
— **Manuale sacerdotum.** 1 vol. in-18 . . . . 7 fr.
— **Lectiones quotidianæ**, 1 in-12. . . . . 6 fr.
SECASTILLA. **Creuset du prêtre.** 1 in-32. . . . . . . 1 fr. 80
SEGONDI (l'Abbé). **Essai sur l'église anglicane.** 1 in-8°. 6 fr.
SERIES ORDINATIONUM. Excerpta pontificali romano. Nova editio cum cantu. 1 vol. in-32. . . . . » 60
SIGNORIELLO. **Lexicon peripateticum** philosophico-theologicum. Nap. 1 vol. in-12, net . . . . 4 fr. 50
R. P. SURIN. **Fondements de la vie spirituelle.** In-12. 1 fr.
SURIUS. **Historia seu vitæ sanctorum.** 13 vol. gr. in-8°. 130 fr.
TARQUINI. **Jus ecclesiasticum.** 1 grand in-8°. Net. . . 3 fr.
TERASSON (l'Abbé). **Recueil d'indulgences plénières**, d'une pratique facile. 1 vol. in-18 . . . . » 80
THEOLOGIA **ad mentem S. Thomæ et S. A. de Liguori.** 4e éd. (Voyez Vincent).
THESAURUS SACERDOTUM ET CLERICORUM. 1 vol. in-18. . 1 fr.

THOMÆ (S.) AQUINATIS. **Summa theologica**, diligenter emendata NICOLAO, SYLVIO, BILLUART et C.-J. DRIOUX. 8 vol. in-8°. Net. 20 fr.

THONELIER. **Preces e sacris scripturis excerp.** 1 in-18. 2 fr. 50

TOTUM (BREVIARUM). Edition Turin — avec leçons mobiles. 1 in-32 chagrin. Net. . . . . 13 fr. 50

TRONSON (l'Abbé). **Examens particuliers** sur divers sujets propres aux ecclésiastiques. 1 vol. in-12 . . . . 2 fr. 75
Seule édition complète et revue par MM. les Directeurs du séminaire de Saint-Sulpice. 1887.

VACANDART. **Abélard.** Sa lutte avec saint Bernard. 1 in-12. 3 fr. 50

VALLET (l'Abbé). **Prælectiones philosophicæ** ad mentem sancti Thomæ, in Sancti Sulpitii seminario habitæ. 2 in-12, 4e ed. 7 fr.
Ouvrage spécialement recommandé par Sa Sainteté Léon XIII.
— **Histoire de la philosophie.** 1 très fort vol. in-12, 3e éd. 4 fr.
— **L'idée du beau dans la philosophie de saint Thomas.** 1 in-12 . . . . 2 fr. 50
— **La tête et le cœur**, étude physiologique, psychologique et morale. 1 vol. in-12. . . . . 2 fr. 50
— **Le kantisme et le positivisme.** 1 in-12 . . . . . 2 fr. 50

Mgr VAN DEN BERGHE. **Sœur Anne-Madeleine de Rémusat.** 1 vol. in-12 . . . . 2 fr. 50

DE VARCENO. **Compendium** theologiæ moralis ex opere morali SCAVINI, GURY et CHARME concinnatum. 2 vol. in-8°. Turin. . 13 fr.

VECCHIOTTI. **Prælectiones juris canonici**, ex operibus Card. Soglia excerptæ. 3 vol. in-8°, 1883 . . . . 10 fr.

R. P. VERCRUYSSE (S. J.). **Manuel de solide piété.** 2 in-12 7 fr.
— **Nouvelles méditations pratiques.** 2 vol. in-12. . . 7 fr.

VERNIER. **Theologia pratica**, sub titulis sacramentorum. 2 in-8° 10 fr.

VIE DE M. LANTAGES. Prêtre de Saint-Sulpice. 1 vol. in-12 . 1 fr.

VIE DU P. BRIDAINE. 1 vol. in-12. . . . . 2 fr.

VIGOUROUX (l'Abbé). **Manuel biblique** (Voir Bacuez et Vigouroux).
Carte de la Palestine. 1 feuille. 0m32 sur 0m45 . . . 1 fr.
Achetée avec le Manuel biblique, *net* . . . . , ... » 50
— **Les livres saints** et la critique rationaliste. 4 vol. in-8°. 28 fr.
Le même, édition économique. 4 in-12. . . . . 16 fr.

VINCENT (l'Abbé). **Theologia dogmatica et moralis** in compendium, redacta ad mentem S. Thomæ Aquinatis et S. Alphonsi de Ligorio, curantibus professoribus theologiæ seminarii Claromontensis. 4e éd. 6 vol. in-12 de plus de 700 pages chacun, caractères neufs, beau papier glacé. . . . . 18 fr.
— **Supplementum de luxuria.** 1 in-12, 4e éd. . . . . 1 fr. 50
— **Pieux séminariste** (le). 1 vol. in-12. . . . . 2 fr. 50

R. P. JOSEPHO VOGLER. **Juris cultor theologus**, circa obligationes Restitutionis in genere, theorico-practice instructus, editio locupletata a J. CARRIÈRE. In-12. . . . . 1 fr. 50

R. P. WARNET. **Trésor des prédicateurs** et de tous les fidèles. 2 vol. grand in-8°, contenant la matière de 10 vol. . . 18 fr.

WOUTERS. **Historiæ ecclesiasticæ** comp. Louvain. 3 in-8° 15 fr.

ZIGLIARA (TH. M.). **Summa philosophica.** 3 vol. in-12. 12 fr.

ZIMMER. **Notre-Dame de la Guadeloupe.** 1 in-12. . 2 fr. 50

BONS LIVRES

Publiés par M. PAGÈS, bibliothécaire du séminaire Saint-Sulpice

ÉDITIONS EXACTES, BELLES ET A BON MARCHÉ

Rabais de **50** à **70** p. 0/0 sur les prix ordinaires

Collection in-8° écu, à 1 franc *(Prix fixe, plus le port)*

Œuvre honorée des Approbations, des éloges, des vœux et des Bénédictions de S. S. Léon XIII

ET D'UN GRAND NOMBRE D'ÉVÊQUES

« Votre œuvre des BONS LIVRES est vraiment excellente. Rien de mieux n'avait été fait pour vulgariser les chefs-d'œuvre de la littérature chrétienne. Par l'heureux choix des ouvrages, par les notices historiques et explicatives dont vous les avez enrichies, vos publications serviront à former la bibliothèque de toutes les personnes cultivées; elles offriront aux Directeurs des écoles chrétiennes une collection parfaite de LIVRES DE PRIX et de LIVRES DE LECTURE accessible aux plus modestes bourses. Vous contribuez ainsi à les éloigner de ces ouvrages insignifiants qui pullulent partout aujourd'hui et vous exercez excellemment l'apostolat de la presse...

« ERNEST, Ev. de Rodez et de Vabres. »

EN VENTE

S. S. LÉON XIII.	Lettres apostoliques, Encycliques, Brefs...	1 vol.
FRAYSSINOUS....	Défense du Christianisme................	2 vol.
BOSSUET........	Œuvres philosophiques.................	1 vol
—	Œuvres historiques...................	1 vol
—	Oraisons funèbres, Sermons pour vêtures.	1 vol.
—	Sermons, Panégyriques, etc.............	3 vol
—	Elévations sur les mystères.............	1 vol
—	Méditations sur l'Evangile..............	2 vol.
—	Mélanges : Controverse. — Discours sur l'unité de l'Eglise. — Exposition de la doctrine catholique. — Lettres de piété et de direction. — Opuscules. — Tables générales des 10 volumes..	1 vol.
S. FR. DE SALES.	Avis de l'éditeur, notice, éloges, *Introduction à la vie dévote*, texte intégral..........	1 vol.
—	*Traité de l'amour de Dieu*, texte intégral..	2 vol.
—	Sermons authentiques, Entretiens choisis, Opuscules..........	1 vol
—	Lettres spirituelles.......................	1 vol.

EN PRÉPARATION

J. DE MAISTRE. — **Du Pape.** Considérations sur la France, De l'Eglise gallicane, Lettres choisies, Soirées de Saint-Pétersbourg. 4 vol.

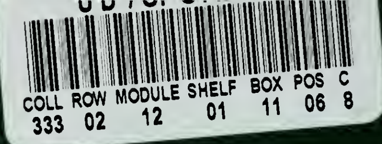
PASCAL. — **Pensées et Opuscules** concernant la philosophie et la religion, texte établi d'après les autographes de la Bibliothèque nationale ; les additions des éditeurs de Port Royal sont conservées entre crochets. 1 vol.

La Vie, le Martyre et la Mémoire de Jeanne d'Arc d'après les Chroniqueurs, les Minutes des procès, les historiens, les panégyristes, les poètes et les artistes. Recueil orné de nombreuses figures archéologiques, artistiques et de cartes géographiques. 1 vol.

L'Imitation de J.-C., traduction nouvelle avec des réflexions à la fin de chaque chapitre, par l'abbé F. DE LAMENNAIS, 12 figures, 1 vol.

Imp. de Lagny. — A. Roger et F. Chernoviz.


a39003 0017971576


COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 02 12 01 11 06 8